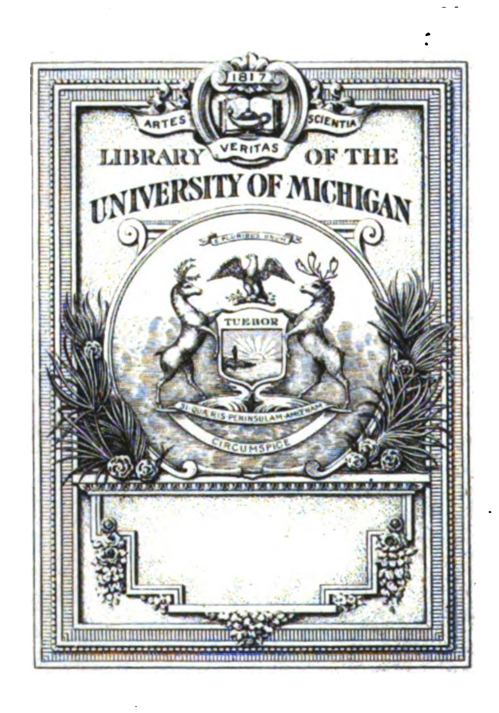
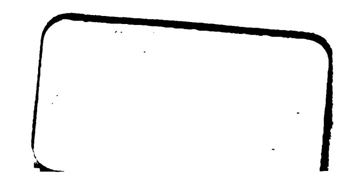



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1 8 8 7.
Sechzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1887.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1887, erstes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1887.

Abhandlungen.

1.

Die Universalität des göttlichen Heilswillens und die Particularität der Berufung.

Von

Dr. W. Schmidt
in Cörtow.

Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. Das ist so unzweideutig die Lehre der Schrift, wie daß in keinem anderen Heil, auch kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darinnen sie können selig werden, denn allein der Name Jesus Christus, und doch umgiebt die Gemeinde der Gläubigen von altersher die handgreifliche Thatsache, daß nur zu einem Bruchteil der Menschen die Kunde von dem Erlöser dringt.

Die Ökumenicität des göttlichen Erlösungswillens scheint also nicht nur an dem Widerstreben einer nicht geringen Zahl derer zu scheitern, welche die christliche Predigt erreicht, sondern noch mehr an denen, die nie etwas von Christo hören, so lange sie auf Erden leben.

Die Logik der Thatsachen erscheint im Widerspruch mit einer ebenso biblisch bestätigten wie durch das christlich-fromme Bewußtsein als Bewußtsein der Gnade geforderten Glaubensgewißheit, und an Konsequenzen dieser Kollision ist kein Mangel. Es schließt sich unmittelbar die Frage an, wo die Gerechtigkeit Gottes bleibe, wenn die verloren gehen sollten, die nie berufen waren.

I.

A. Es gehört die eigenartige Strenge Calvinischer Vorstellung von der Absolutheit Gottes dazu, um sich dem Bedenken: „cur ita fecerit Dominus?“ gegenüber mit dem Bescheide zu begnügen: „quia voluit“. (Inst. III, 24, 2.)

Man mag solcher Strenge in der Fassung der göttlichen Absolutheit eine gewisse Anerkennung nicht versagen, der Überzeugung wird man sich darum doch nicht verschließen können, daß die gegebene Antwort auf die vorliegende Frage sachlich keine ist. Denn darum handelt es sich ja eben, cur ita voluerit?

Auch wird sich gegen den Gedankengang Calvins, daß mit der unbedingten Prädestination der einen zum Heil auch die prädestinierte Verwerfung der anderen gegeben sei, ein gegründeter Einwand nicht wohl erheben lassen. Die electio der einen schließt die reprobatio der übrigen notwendig ein. Selbst die Ausdehnung des Decretum Dei absolutum supra lapsum, so daß auch der Grund alles Übels in der Welt, der Sündenfall Adams, als mit vorausbestimmt galt, voraus verordnet ad majorem Dei gloriam, ist auf prädestinatianischen Boden nicht von entscheidender Bedeutung, sondern nur mehr eine gewisse rückhaltslose Konsequenz des Prädestinationsgedankens, der auch den Schein der Gerechtigkeit Gottes unbedenklich und entschlossen preisgiebt.

Anstatt dem Problem zu Leibe zu gehen, erklärt man es in Permanenz und nimmt es als ein dogmatisches Datum an. Wenn man sich, wie nicht nur Calvin, sondern konsequent jede Prädestination, auf das arbitrium dei als das Motiv der partikularen Berufung zurückzieht, so hat man damit den Verzicht auf die Erklärung derselben ausgesprochen.

Etwas Wesentliches wird daran weder geändert, wenn die Dortrechter Synode der Prädestination nur infra lapsum die symbolische Anerkennung gewährt und außer den Canon. Dordrac. auch die Conf. Belg. art. 16 und Conf. Gall. art. 12 und die meisten Bekenntnisschriften der reformierten Kirche sie nur so vertreten, noch wenn die Conf. Angl. art. 17 und die Conf. Scot. art. 8 die Prädestination nur als electio fassen, noch selbst wenn die

Conf. March. art. 14, 15 die reprobatio ausdrücklich von dem decretum absolutum ausschließt.

Es ist auch nichts als ein Notbehelf von nur dialektischem Werte, wenn die reformierte Kirche das decretum absolutum in eine voluntas manifestata s. signi und eine voluntas arcana sive beneplaciti zerlegt und damit über das dilemma zwischen der ausgesprochenen Lehre der Schrift von der Universalität des göttlichen Heilswillens und der behaupteten Prädestination nur einiger zur Seligkeit hinwegzukommen sucht. Ist aber diese Duplicität der göttlichen voluntas nur eine scheinbare, die unserer Beschränktheit aufs Konto zu setzen ist (vgl. Calvin. Inst. 1. 18, § 3), so reduziert sich das Facit dieses Lösungsversuchs auf einen Appell an die Schranke unserer Erkenntnis, also auf ein „Ignoramus“.

B. Wesentlich anders steht man lutherischerseits der Sache gegenüber. Man verschließt sich der Erkenntnis nicht, daß es sich um ein Problem handelt, das nicht sowohl geglaubt als vielmehr gelöst sein will. Die lutherischen Dogmatiker machen die electio nicht vom arbitrium dei, sondern von dem Verhalten der Menschen zu den media salutis abhängig. Gott will, daß allen geholfen werde, aber die Hilfe ist nur möglich durch den Glauben an Christum. Wer diesen nicht hat, schließt sich damit selbst von der electio aus, und da der allwissende Gott das von Ewigkeit her weiß, so ist die electio keine Ungerechtigkeit Gottes, sondern die naturgemäße Folge des eigenen sittlichen, näher des Verhaltens des Menschen zum Erlöser. Danach unterscheiden die lutherischen Dogmatiker seit Gerhard die benevolentia dei universalis (in abstracto) und die benevolentia dei ordinata und conditionata (in concreto). Der göttliche Heilswille an und für sich und als solcher ist generell und universell, aber der göttliche Heilswille als konkreter den Einzelmenschen betreffender ist von der genannten Bedingung abhängig und daher partikular. Die Partikularität liegt nicht an Gott, sondern an den Menschen. Zu den 5 Affectiones der benevolentia Dei universalis gehört zwar sub 2), daß sie aequalis ist, in gleicher Weise auf alle geht, „in universum omnes, ne uno quidem excepto“, aber auch sub 5), daß

sie non absoluta ist, sondern sowohl respectiva (respiciens satisfactionem Christi) und justitia temperata als auch ordinata (sc. ordine mediorum, et conditionata, sc. conditione certorum mediorum).

Weniger glücklich ist die Unterscheidung einer voluntas Dei antecedens und einer voluntas Dei subsequens [1]), denn der Nerv der lutherischen Lösung des Problems ist eben der Satz, daß es nur einen auf das Verhalten des Menschen Rücksicht nehmenden göttlichen Heilswillen, also nur einen der Idee, wenn auch nicht der Zeit nach subsequenten giebt. Der lutherische Kanon lautet: Deus omnibus hominibus per ordinaria media salvificam vult conferre fidem; und da der ewige Gott untrüglich im voraus sieht, wer diese media benutzen und sich zum seligmachenden Glauben gereichen lassen wird, so wird der universelle Heilswille immer zu einem partikularen, die sogen. praedestinatio late dicta zur praedestinatio stricte dicta oder electio, auch inscriptio in librum vitae genannt. Freilich ist diese unwiderruflich, aus einem electus kann niemals ein reprobus werden, und es ist dies deshalb unmöglich, weil die electio auf einem decretum aeternum beruht, aber dieses decretum hat seinen stichhaltigen Grund doch ausschließlich in dem von Ewigkeit her untrüglich sicher gewußten sittlich-religiösen Verhalten des Menschen und ist eine „voluntas justitiae Dei", wie der von Quenstedt gebrauchte Ausdruck bezeichnend lautet.

Dieser Lösung stehen drei Bedenken entgegen; ein ethisches, ein logisches und ein historisches. 1) Die Unwiderruflichkeit der göttlichen Prädestination, die Unmöglichkeit für die electi, wenn sie auch vorübergehend der Gnade verlustig gehen können, finaliter aus ihr zu fallen, müßte, sobald sie dem Prädestinierten zum Bewußtsein käme, die geistliche Sicherheit, diese Pest aller Moral sowohl wie alles wahrhaft geistlichen Wesens, in ihm notwendig und folgerecht provozieren.

---

[1]) Schon Chrysostomus unterscheidet θέλημα θεοῦ προηγούμενον und — δεύτερον und sucht mit jenem die Universalität des göttlichen Heilswillens zu retten und mit diesem die Partikularität der Berufung zu erklären. Hom. I in ep. Pauli ad Ephes.

Für ein von dieser Gewißheit getragenes Gemüt würde aller sittliche Kampf zum Scheingefecht und alles Ringen, einzugehen durch die enge Pforte und alles Schaffen unserer Seligkeit mit Furcht und Zittern zu kraft- und bedeutungslosem Gerede.

Dies ethische Bedenken empfinden die lutherischen Dogmatiker selbst, suchen ihm durch den Gegeneinwand die Spitze abzubrechen, daß, obgleich sie die certitudo mit unter den Attributen der electi aufführen, diese Gewißheit der Erwählung im diesseitigen Leben nur eine bedingungsweise und erst im Tode eine absolute sei. Aber diese Unterscheidung läßt sich weder aus der Lehre über diesen locus ableiten oder nur motivieren, noch verträgt sie sich mit dem Zugeständnis, daß die electi per peccata mortalia spiritum sanctum, fidem et gratiam Dei totaliter amittere können, also während solcher Stadien eine auch nur bedingungsweise gehegte certitudo electionis als so gut wie ausgeschlossen angesehen werden muß.

In dem Prädestinationsgläubigen ist vielmehr nur die Alternative naturgemäß und anzunehmen: entweder die certitudo electionis oder aber die certitudo reprobationis. Die sittliche Gefahr in jenem Falle ist die geistliche Sicherheit, in diesem die geistliche Verzweiflung. Der eine wie der andere würde das Grab aller ernstlichen Heiligung, ja jedes energischen sittlichen Strebens zur eigenen Förderung und damit das Grab aller Moral sein.

Genau mit dieser Alternative setzt sich die Konkordienformel auseinander XI, 10 und giebt auch XI, 11 zu, daß nicht etwa nur homines impii, sondern auch pii auf solche Gedanken kommen und verfallen könnten. Auch behauptet sie nicht, daß die Lehre nicht dazu provoziere, aber sie verweist auf die Bestimmung der h. Schrift, die nicht dazu inspiriert sei, um die geistliche Sicherheit zu nähren, und ebenso wenig dazu Offenbarungen enthalte, um der Verzweiflung zu dienen. Die Formula Concordiae sucht also anderswoher Gründe, um die Gefahren, welche die Lehre für die Moral zur Folge hat, abzuwehren und mahnt überdem zur praktischen Bewahrung vor ihnen, uns an die revelata Dei voluntas zu halten und uns in die abscondita und occultissima

abyssus divinae praedestinationis (XI, 26) nicht zu vertiefen (pervestigare).

2) Das logische Bedenken, welches sich weiter gegen die vorgetragene Lösung erhebt, richtet sich gegen die Annahme, daß die freien Handlungen der electi, welche die Bedingung werden für ihre electio, voraus gewußt worden seien. Der Einwand, daß das Freie als Freies gewußt werde (Leibniz) und Gegenstand der göttlichen πρόγνωσις sei, entkräftet das Bedenken nicht, denn darin besteht es ja eben, daß das nicht möglich sei. Auch der Hinweis, daß das Wissen, also auch das göttliche Vorauswissen nicht kausativ, sondern nur receptiver Natur sei (J. Müller)[1]), ändert den Stand der Sache nicht. Denn ob zwar das Vorauswissen an sich nicht kausativ ist, so hört doch eine als immutabel vorausgewußte Handlung eben damit auf, mutabel zu sein, und für den Begriff der Freiheit ist die Ambiguität, das so oder anders Handeln können, konstitutiv. Eine immutable Handlung ist keine freie, denn die Freiheit setzt die Möglichkeit ihrer Mutabilität voraus. Mag die Wahlfreiheit des menschlichen Willens als sittliches Postulat anfechtbar sein, mag sie zur Begründung einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen nicht genügen (Meyer, Die Wahlfreiheit des Willens und die sittliche Verantwortung des Menschen in den Theol. Stud. u. Krit. 1885. I, 67 ff.); für den Begriff der Freiheit läßt sie sich nicht entbehren und erwirbt damit als die unerläßliche Voraussetzung der Freiheit und auch der sittlichen Freiheit den verlorenen Posten eines sittlichen Postulates nur im weiteren Sinne zurück.

Man möchte sich vielleicht des gleichfalls dort (a. a. O., S. 121) berührten Verhältnisses zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit an dieser Stelle erinnern. Ist es allerdings nur ein schlafferer, uneigentlicher Sinn, wenn im gewöhnlichen Leben der Begriff der Möglichkeit schon da Anwendung findet, wo bloß einige von den Bedingungen vorhanden sind, unter denen etwas wirklich wird;

---

[1]) Vgl. Augustin. „de gratia et correptione“ c. XII. Paris. 1651: „praesciente, sed tamen non cogente“. — Auch Origenes betont heidnischen Gegnern gegenüber den Unterschied von Präscienz und Prädestination.

umschließt vielmehr die Möglichkeit eines Geschehens den gesamten Kausalzusammenhang, welcher den wirklichen Eintritt bedingt; kann strenggenommen von einer Möglichkeit nur da gesprochen werden, wo alle Bedingungen für das betreffende Geschehen vorhanden sind und reicht sie unmittelbar bis an die Wirklichkeit hinan: so bleibt sie doch eben qua Wirklichkeit, als reale Existenz, von ihr, der nur ideellen Existenz, verschieden. Wollte man also sagen, Gott habe von Ewigkeit her mit der Möglichkeit auch alle die Bedingungen eines Geschehens oder einer Lebensentscheidung gekannt, folglich könne ihm auch der wirkliche Eintritt derselben im voraus nicht verborgen geblieben sein, so übersieht man, daß die ideelle Existenz die reelle noch keineswegs verbürgt und in dem vorliegenden Fall um so weniger verbürgen kann, als nicht nur unter den Bedingungen, wo es sich um sittliche Fragen handelt, die Willensakte des Menschen eine Hauptrolle spielen, sondern auch die letzte Ausschlag gebende für den wirklichen Eintritt in der freien Entscheidung des Menschen liegt und jene wie diese als solche hypothetischer Natur sind.

3) Das historische Bedenken endlich gegen die Lösung setzt bei ihrer Annahme ein, daß die Prädestination sich überall nach dem Verhalten des Menschen zu dem Erlöser richte und dadurch bedingt werde. Danach müßte das Evangelium von Christo bereits alle Völker und alle einzelnen auf Erden erreicht haben.

Die Instanz der Geschichte gegen diese Voraussetzung suchte man dadurch zu entkräften, daß man eine allgemeine Verbreitung der christlichen Predigt wirklich behauptete. Man berief sich zu diesem Behufe sowohl auf bestimmte Bibelstellen (Apg. 17, 30. Röm. 10, 18. Kol. 1, 23) als auch auf die Zahl der 70 außer den 12 Jüngern des Herrn im engeren Sinn, nahm eine gerüchtweise, schriftliche, zufällige Verbreitung durch Reisende zuhilfe und zog sich für die augenblicklich thatsächlich anderen Verhältnisse in der Welt auf die Erklärung zurück, daß es eine Heimsuchung der Sünde der Väter an den Kindern sei, wenn die Nachkommen ungläubiger Völker auch die Kunde von der dereinstigen Predigt verloren hätten.

Quenstedt dagegen hilft sich auch dafür mit dem göttlichen

Vorauswissen, das den eventuellen gleichen Unglauben auch der Nachkommen gekannt und darum die Berufung billig habe unterlassen können.

So ungenügend diese Auskünfte waren, es blieben immer noch die im Kindesalter, vor dem Besitz der Fähigkeit, sich für oder wider Christum zu entscheiden, Verstorbenen übrig, die davon nicht betroffen wurden. Sind sie electi oder reprobi und warum das eine oder das andere? worauf sollte bei ihnen die Prädestination Bezug nehmen? Auf Zwinglischem Boden können auch sie keine Schwierigkeiten machen. Ist das arbitrium Dei der schlechthin ausreichende Bestimmungsgrund der Prädestination, ist die electio „libera", verbietet ihm nichts anzunehmen, daß Gott sich auch unter den Heiden seine Diener (qui revereantur ipsum) und Gemeinschaftsgenossen (post fata illi [sc. Deo] jungantur) ausersehe (cf. De providentia Dei, Opera IV, 123); so mag diese libertas immerhin für genügend zur electio oder reprobatio auch unmündiger Kinder angesehen werden; so sehr übrigens die eben citierte Stelle die absolute Fassung der Prädestination wesentlich zu mildern geeignet ist. Denn es geht aus ihr und noch mehr aus ihrer Fortsetzung, wo Zwingli erklärt, er seinerseits würde es vorziehen, wenn er die Wahl hätte, einen Sokrates oder Seneca zu „erwählen", welche mit der Anerkennung des einen Gottes die moralische Integrität verbunden hätten, als einen Papst, der sich selbst an Gottes Stelle setze, oder irgendeinen Regenten, der diesen papistischen Wahn schütze und unterstütze, deutlich genug hervor, daß auch Zwingli das sittliche Verhalten der Menschen nicht als irrelevant für die electio ansieht und sich damit der lutherischen Prädestinationslehre in der praktischen Anwendung nähert. Ja er ist überzeugt, daß man nicht zwar alle Menschen oder irgendwelche beliebige von ihnen, wohl aber jeden braven Mann, jedes unbescholtene Gemüt, jede treue Seele vom Anfang der Welt an bis an ihr Ende in der Gemeinschaft mit Gott im Jenseits antreffen werde. (Opera IV, 65.)

Also auch Zwingli hat in der Praxis die Konsequenzen des von ihm für die Prädestination als maßgebend aufgestellten Prinzipes zwar nicht oder doch nicht durchweg gezogen, aber seinem

Prinzipe widerspricht es nicht, wenn auch schon die Unmündigen als Gegenstand der Prädestination in bonam oder in malam partem angesehen werden. Dagegen hat die lutherische Fassung keine Auskunft über das Los derselben, und die damit gegebene Lösung des vorliegenden Problems erweist sich definitiv als unzureichend, weil sie, indem sie auf die in Rede stehende Frage die Antwort im Sinne ihres Prinzipes schuldig bleiben muß, nicht für alle Fälle die Lösung enthält.

Diese Insufficienz tritt auch in einer gewissen Unsicherheit zutage, mit welcher die Lösung lehrhaft vertreten und geltend gemacht wird. Während die Kirchenlehre die unabweisliche Konsequenz derselben, daß alle Nichtchristen verloren gehen müssen, im Catechismus maj. II, 66 entschlossen zieht („quicunque extra Christianitatem sunt, sive Gentiles, sive Turcae, sive Judaei . . . . in perpetua manent ira et damnatione"): während die Apologie der Augsburgischen Konfession III „de Dilectione et Impletione Legis", 63 in Übereinstimmung damit den Satz bekennt, daß ohne Christo Gott nicht genügt werden könne, auch nicht durch das Gesetz, und ganz korrekt schließt: „si qua fiunt civilia opera, sine Christo, non placent Deo"; „necesse est . ., quod fides requiratur"; ja während sie sich a. a. O. 136 alle Mühe giebt, nachzuweisen, daß wir die Vergebung der Sünden nur durch den Glauben an Christum erlangen können, und wenn gelegentlich in der h. Schrift Werke gefordert werden, diese nur als notwendig im neuen Leben, nicht aber als solche namhaft gemacht werden, durch welche wir die Vergebung der Sünden verdienen könnten (a. a. O. 137): wird nun doch dieser als unerläßlich erforderlich betonte Glaube und zwar an Christum schon in dem Worte Daniels (4, 24) an Nebukadnezar gefordert gefunden. Wenn jener zu diesem spricht: „Mache dich von deinen Sünden los durch Gerechtigkeit und von deiner Missethat ledig durch Wohlthun an den Armen: so wird er Geduld haben mit deinen Sünden!": so hat die Apologie recht, wenn sie dazu sagt: „Hic autem et fides requiritur" (140): allerdings auch eine fides nämlich an die Langmut Gottes. Aber wenn dieselbe nun ohne weiteres als die fides an Christum in Anspruch

genommen wird; wenn es nicht nur heißt, Daniel habe gewußt, daß die Vergebung der Sünden nur in Christo verheißen worden sei, sowohl den Israeliten als den Heiden, sondern er habe auch dem Nebukadnezar dieselbe nicht anderswoher (alioqui) in Aussicht stellen können (141), so ist das doch eine Erweiterung des Begriffs des Glaubens an Christum, welche seine Anwendung auf Juden und Heiden, auf alle gestattet, „quicunque extra Christianitatem sunt“ im engeren, eigentlichen Sinne. Kann schon das gläubige Hoffen auf die göttliche Langmut als Glaube an den Heiland zugerechnet werden, so fallen die Schranken einfach hin, welche die entscheidende Bedingung für die electio gegen alle Nichtchristen zog. Die Apologie giebt genau genommen auf und wieder preis, was der Cat. maj. konsequent gelehrt hatte. Eine Partikularität der Berufung im Sinne des Problems, das uns beschäftigt, läge dann gar nicht vor. Wir merken uns aber an, es ist mehr oder weniger der nämliche Gedanke, den auch Zwingli, gleichfalls damit seinem Hauptsatz nicht mehr konsequent, vortrug (Opera IV, 65).

Die Kirchenlehre hat durch diese von einander abweichenden symbolischen Kundgebungen, durch diese Unsicherheit in der lehrhaften Ausbildung und Geltendmachung der prinzipiellen lutherischen Lösung diese thatsächlich desavouiert.

Die altkirchlichen lutherischen Dogmatiker selbst haben ihr kaum ein anderes Schicksal bereitet. Ihre Uneinigkeit über die Verdammnis der Heiden, der von ihnen aufgestellte Begriff der poena damni im Sinne nur einer Entbehrung des beseligenden Anschauens Gottes, auf den sie sich Nichtchristen gegenüber zurückzogen, die schon als Kinder gestorben waren, die wenn auch nur vereinzelte Vermutung, zu dieser carentia visionis beatificae Dei werde auch die Verdammnis der Heiden gemildert, welche Gott, ihren im Falle der Predigt eventuellen Glauben voraussehend, als Kinder sterben lasse, oder endlich die Annahme einer von Gott in dem Augenblick des Todes bei allen Heiden gewirkten fides implicita verraten deutlich genug, wie wenig ihnen selbst ihre Lösung genügt, und wie es ihnen nicht gelingt, mit ihr auszukommen.

Rekapitulieren wir das Resultat der bisherigen Untersuchung,

so hat sich uns ergeben, daß die absolute Prädestinationslehre Calvins und mit den angegebenen Restriktionen der reformierten Kirche die fragliche Antinomie zwischen der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Partikularität der Berufung einfach als ein in dem decretum Dei absolutum begründetes Datum annimmt und das Bedürfnis einer Lösung gar nicht empfindet [1]), sowie daß die relative oder bedingungsweise Prädestinationslehre der altkirchlichen lutherischen Dogmatiker und der öffentlichen Bekenntnisschriften die Lösung gleichfalls nicht bringt und auf die Frage, in die sich das Problem zuspitzt, nach dem Los der Nichtchristen die einstimmige Antwort schuldig bleibt.

C. Dagegen haben wir auf beiden Seiten ein Zusammentreffen extra muros feststellen dürfen, eine übereinstimmende Annahme, welche sich sowohl von der einen wie von der anderen Theorie aus nur auf dem Wege der Inkonsequenz erreichen ließ. Sollte vielleicht von da aus eine Lösung erwartet werden können? Sowohl Zwingli legt augenscheinlich Wert auf das sittliche Verhalten der Auszuwählenden als auch die „Apologie" erweitert den Begriff des Glaubens an Christum zu dem allgemeinen einer sittlichen Umkehr, einer moralischen Sinnesänderung. Beide haben damit die Schranken der spezifisch christlichen Heilsökonomie durchbrochen. Nicht darin lag für Zwingli die Inkonsequenz. Die Möglichkeit der Seligkeit auch der Nichtchristen war vielmehr auf dem Boden der absoluten Prädestinationsthese eine ganz folgerechte Annahme. Aber damit verließ er das Erklärungsprinzip seiner Theorie, daß er für die electio der Nichtchristen ihre moralische Qualität betont und gerade um deswillen einen Sokrates oder Seneca für geeigneter dazu ansieht als den pontifex Romanus; daß er als solche Nichtchristen, die er im Himmel zu finden hofft, Gestalten von irgendwie hervortretender sittlicher Energie, einen Herkules,

[1]) Calvin. inst. Christ. rel. 3, 23: „Gottes Wille ist so sehr Maßstab der höchsten Gerechtigkeit, daß, was er will nur allein seines Willens wegen für gerecht zu halten ist." . . . „Gottes Macht ist der Vernunft keine Rechenschaft schuldig: wir sind nicht die Richter."

einen Theseus, einen Aristides, einen Antigonus nennt (
positio Christiana, Opera IV, 65). Dagegen gab
logie" die von dem lutherischen Prädestinationsdogma
Grenze der „Christianitas" für die electio auf, wenn
dem Nebukadnezar Vergebung der Sünden in Christo
seiner Sinnesumkehr in Aussicht stellen läßt (a. a. O. 141
Libri symb. p. 112). Es entsteht nun die Frage, ob
sozusagen unwillkürlich abgegebenen Votum beider Parteien
gerade weil sie damit beide aus ihrer Rolle fallen, etw
heißungsvollerer Weg der Lösung aufgewiesen sei? I
meinde der electi über die ganze Erde und — alle Relig
streut? „Wer Gott fürchtet und recht thuet, der ist
nehm": ist das der Kanon, an den wir uns zu hal
Für die Berufung gewiß, wofür ihn ja auch Petrus in
nimmt; aber auch für die electio? Hätte der Apost
aufgehende Erkenntnis so verstanden, dann hätte sie ih
Unterlassung der Taufe als zu ihrer Vollziehung an d
nischen Familie bestimmen müssen; dann hätte es ja ni
bedurft, noch an den Segnungen der christlichen Heilsöko
zunehmen. Die Erkenntnis aber, welche Petrus in d
mente seines Lebens aufgeht, ist nicht die von der
eines moralischen Wohlverhaltens zur Seligkeit, sonder
der Universalität des göttlichen Heilswillens in Christo
sehen der Person, genauer ohne Rücksicht auf die natürl
hältnisse der Herkunft und Nationalität und besonders
bisherigen Religionsform, wenn nur die innere Grundri
Menschen ihn dazu disponiert. Also das moralische
halten sieht er als die Bedingung zur christlichen Taufe
mann in allerlei Volk und die erforderliche Qualifikat
aber noch durchaus nicht zur Seligkeit an. Ja, wäre
dann würde ein stringenter Grund cur Deus homo? n
geben sein.

Genügt die sittlich gute Grundrichtung, um unter
aufgenommen zu werden, so würde allerdings die Par
der Berufung durch das Evangelium von Christo der
lität des göttlichen Heilswillens und demzufolge auch

der Nichtchristen keine Schwierigkeiten mehr machen, aber dann wäre nicht nur die justificatio fide sola, das „nulla salus sine ecclesia“ haltlos, sondern das Christentum überhaupt entbehrlich geworden.

Danach muß auch dieser Lösungsversuch, der sich übrigens auch mit der ausgesprochenen Schriftlehre von der Unersetzlichkeit der Gnade Gottes in Christo in Widerspruch setzt und die Voraussetzung des Problems selbst aufgiebt, als völlig gescheitert angesehen werden.

D. Es bleibt uns demzufolge nur der auch anderen Dunkelheiten des diesseitigen Lebens gegenüber bewährte Rekurs auf das Jenseits übrig.

Wenn für die einmal gefallene Menschheit der Glaube an die Predigt von Christo den einzigen Weg der Rettung bildet und es Gottes ausgesprochener Liebeswille ist, daß allen Menschen so geholfen werde; wenn gleichwohl thatsächlich von den 1424 Millionen der augenblicklichen Erdbevölkerung 1033 Millionen Nichtchristen sind, zu deren überwiegendem Teil die Kunde von Christo noch gar nicht gedrungen ist und die noch gar nicht zu ihm Stellung haben nehmen können: so muß ihnen diese Gelegenheit noch anderswo gegeben werden. Sie müssen sich entscheiden können, ob sie die mit allen Menschen auch für sie bestimmte rettende Hand im Glauben ergreifen wollen oder nicht. Ist ihnen das ohne ihre Schuld im diesseitigen Leben nicht möglich geworden, so fordert die parteilose Gerechtigkeit Gottes, daß ihnen diese Möglichkeit nach dem Tode noch gegeben werde.

Es ist derselbe Gedanke einer die Unvollkommenheiten des Diesseits ausgleichenden anderen Welt, der nicht nur Kant bei seinen Postulaten der praktischen Vernunft leitet, sondern der, so allgemein oder so speziell man ihn auch nehmen mag, der ganzen biblisch-christlichen, weniger der alttestamentlichen Lebensauffassung zugrunde liegt. Es ist der vielberufene „Wechsel“ auf das Jenseits, den das Neue Testament nicht nur in der parabolischen Form Luk. 16, 25, sondern ohne Gleichnis nahezu auf allen seinen Blättern ausstellt und dessen Kurswert, so sehr er zu den eigentümlich christlichen Momenten, zu den für die christliche Anschauung

prinzipiell entscheidenden neuen Gedanken gehörte, anzuerkennen selbst seinen in der diesseitigen Welt befangenen und an ihren Gedankenkreis innerlich gebundenen Jüngern so viele Mühe machte.

Der Rekurs an das Jenseits auch in der Frage nach dem Lose der Nichtchristen, auf welche die Betrachtung des diesseitigen Weltlebens keine Antwort aufzeigt, befindet sich also im prinzipiellen Einklange mit der gesamten eigentümlich christlichen Lebensauffassung.

Es fehlt aber auch nicht an bestimmten Schriftstellen, welche diesen Rekurs nahe legen oder doch begünstigen.

Die Worte Matth. 12, 32: „*οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι*“ bleiben unverständlich, wenn es nicht im Unterschiede zur „*τοῦ Πνεύματος βλασφημία*“ Sünden gäbe, welche noch *ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι* vergeben werden könnten.

Mag man bei der Anerkennung, daß damit die Weltperiode vor und die nach der Parusie gemeint ist, immerhin zugeben, daß die prinzipielle Grundlegung und Anbahnung der künftigen Parusie Christi in seiner historischen Erscheinung und Erlösung liegt [1]; die Bedeutung der Stelle für unsere Frage wird dadurch nicht abgeschwächt. Denn mit der prinzipiellen Anbahnung fiel doch der wirkliche Eintritt der künftigen Parusie nicht zusammen, und das war ja eben der so viel Verwirrung verursachende, geradezu verhängnisschwere Irrtum der jüdischen Theologie, daß sie die erste und die zweite Parusie konfundierte, daß sie die Erscheinung des erniedrigten und die des erhöheten, verherrlichten Messias nicht unterschied. Man würde den Mittler zum Mitschuldigen an dieser Konfusion machen, wenn man ihm diesen Sinn von *τῷ μέλλοντι* imputieren wollte. Überdem ist diese Fassung des Ausdrucks in dem vorliegenden Fall um so unmöglicher, als ja der Äon der historischen Erscheinung in dem Augenblicke der Rede schon angefangen hatte und der Herr dem Wortlaute nach unter dem *οὗτος ὁ αἰών* עוֹלָם הַזֶּה nur die Zeit verstehen kann, zu der die Gegenwart, in der er spricht, gehörte. Anderseits bezeichnet auch der Ausdruck *ὁ αἰὼν μέλλων* עוֹלָם הַבָּא so deutlich eine Zeit, die noch

1) Lange, Bibelwerk, S. 177.

nicht begonnen hat, die erst noch kommt, daß man an den mit der ersten Parusie bereits begonnenen Äon schlechterdings nicht denken kann.

Ebenso wenig aber werden wir eine Abschwächung der Worte deshalb zugeben, weil sie „offenbar“ in „affektvoller“ und „sprichwörtlicher“ Rede gesprochen seien. Wenn sich nach Wetstein De Wette darauf beruft und sich dadurch von der Notwendigkeit entbunden hält, sie wörtlich genau zu nehmen, so hatte er dabei das dogmatische Interesse, der Annahme der von Olshausen in der Stelle gefundenen „Ewigkeit der Höllenstrafen“ [1]) zu entgehen. Nun läßt sich aber als dogmatisches Ergebnis des fraglichen Ausspruchs augenscheinlich nur herauslesen, daß, während andere Sünden auch noch jenseits vergeben werden können, die Sünde wider den h. Geist auch in dem nachirdischen Äon nicht vergeben, weggenommen werden kann. Es ist also ausdrücklich nur von einer bestimmt genannten Sünde gesagt, daß bei ihr auf Tilgung nicht zu rechnen wäre. Wollte man diese Tilgungsunfähigkeit als Strafe begreifen, was biblisch durchaus korrekt wäre, und als „Höllenstrafe“ bezeichnen, so würde immer nur die Behauptung der Endlosigkeit dieser einen Strafe in der Stelle gefunden werden können; und es ist um so weniger zuläßig, die auf den einen Fall präcise beschränkte Lehre zu verallgemeinern, als ja diese *τοῦ Πνεύματος βλασφημία* von *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία* unterschieden und ihnen ausdrücklich gegenübergestellt wird [2]).

Noch adäquater aber werden wir das eigentliche dogmatische Ergebnis nach dieser Seite hin ausdrücken, wenn wir darauf eingehen, warum denn die Sünde wider den h. Geist ewiglich nicht vergeben werden könne. An dem ewigen Gott kann's nicht liegen, denn seine Langmut hat kein Ende, und seine Liebe hat kein Ziel. Er vergiebt, wo immer und so lange noch ein Herz Vergebung sucht und bittet. Wo sie als unmöglich bezeichnet wird, da muß

---

[1]) Olshausen gebraucht den Ausdruck „Höllenstrafen“ in dem Exposé über Matth. 12, 32 nicht, sondern spricht nur von der Endlosigkeit der „Strafen“.

[2]) Olshausen erkennt das auch an Bibl. Comm. I, 413, spricht aber dann doch wieder im allgemeineren Tone von seiner Folgerung.

es an dem Menschen liegen; da muß das Herz sie nicht mehr suchen wollen, nicht mehr erbitten können und der Fall allerdings ist psychologisch sehr wohl möglich.

Es kann mit einem Menschen so weit kommen, daß es ihm innerlich unmöglich wird, zu seinem Gott zurückkehren zu wollen und den Entschluß des *υἱὸς ἀπολωλώς* zu fassen; daß er das Tuch so zu sagen zwischen sich und seinem Gott zerschnitten und die Brücke abgebrochen hat. Es würde sich das dann denken lassen, wenn er den Herrn bereits erkannt (*ἐπιγιγνώσκειν*), innerlich ihm schon gehört hätte, und dann sich doch mit Bewußtsein und Entschlossenheit von dem Heiland seiner Seele abwendete, und eben das wäre *ἡ τοῦ Πνεύματος βλασφημία.* Ihre Natur bringt es mit sich, daß es von ihr aus keinen Rückweg giebt und damit der Verzicht auf den einzigen Helfer, den es für sie wie für alle gab und giebt, ein konstanter, permanenter, ewiger wird, und dieses Sich-selbst-scheiden von seinem Gott ist die Strafe, die ewiglich ihr eigenes Werk bleibt, eine Strafe, die um so weniger an Empfindlichkeit hinter dem, was man mit dem Begriff der Höllenstrafen verbinden mag, zurückstehen wird, als sie das ununterbrochene Bewußtsein der eigenen Urheberschaft begleitet. Dagegen wird die Vorstellung eines äußerlich vollzogenen und immer weiter bis ins Unendliche äußerlich zu vollziehenden Strafaktes, welche der Ausdruck „Höllenstrafen" erweckt, durch den inneren Prozeß ersetzt, kraft dessen der Gottentfremdete beständig sich selbst richtet. Seine Strafe ist in Ewigkeit gar nichts anderes als der selbst gesetzte und immer bis ins Unendliche neu bejahte, innerlich bestätigte Zustand der Geschiedenheit von dem, in dem das Heil für alle Welt beschlossen liegt, und in naturnotwendiger Folge davon der Geschiedenheit von Gott.

Uns liegt es an dem andern, positiven dogmatischen Ergebnis der Stelle, daß in dem nachirdischen Äon, in dem Jenseits überhaupt noch Vergebung für den Menschen möglich ist und zwar Vergebung für solche Sünden und in solchen Fällen, wo sie im Erdenleben ausgeblieben war, wo dieses ohne die betreffende Vergebung, ohne den versöhnenden Ausklang geendet hatte. Da nun die Vergebung ohne Buße und Glauben nicht denkbar ist, so müssen

diese Bedingungen auch für die jenseitige Vergebung vorausgesetzt werden und wiederum für solche Sünden und in solchen Fällen, wo sie im Diesseits noch gefehlt hatten. Das künftige Leben zeigt innere Zustände, religiös-sittliche Thatbestände, die das frühere diesseitige Leben noch nicht gezeitigt hatte. Daraus folgt, daß es für den Menschen auch im Jenseits noch eine innere, religiös-sittliche Entwickelung giebt; und damit ist die psychologische Möglichkeit einer gläubigen Hinwendung zu Christum dort auf für die gegeben, für die das Erdenleben keine Gelegenheit dazu geboten hatte.

Joh. 5, 25 erscheint weniger geeignet, dieser Möglichkeit als Stütze zu dienen. Von der Kontroverse, ob die νεκροὶ geistlich oder leiblich Tote seien, hängt die Entscheidung nicht ab. Denn wenn auch der Zusammenhang in V. 25 für die erstere Annahme spricht, so wird der nämliche in V. 28 durch den Zusatz: ἐν τοῖς μνημείοις und die Vorstellung des ἐκπορεύεσθαι deutlich genug auf die leiblich Toten ausgedehnt. Aber das ἀκούειν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, welches von den νεκροὶ in V. 25 und in V. 28 ausgesagt wird, kann nach dem ganzen Kontexte nur auf das Hören des Auferweckungsrufs bezogen werden. Mit dem Hören seiner Stimme aber im Moment der Auferstehung (ὥρα) ist noch nichts über ein etwaiges Hören bis zu und vor der allgemeinen Auferweckung gelehrt, und eben auf die Möglichkeit eines ἀκούειν, einer geistig-sittlich-religiösen Thätigkeit, einer inneren Weiterentwickelung bis zu dem letzten entscheidenden Akt kommt es doch für unsere Frage an.

Man könnte nur auf indirektem Wege zu einigem Kapital auch aus dieser Stelle kommen. Wenn nämlich die νεκροὶ, geistlich und leiblich Toten bei dem Auferstehungsakt die Stimme der Gottessohnes heraushören und — erkennen; so kann ihnen, möchte man sagen, die Erinnerung an sie inzwischen nicht verloren gegangen sein und eine zum Wiedererkennen ausreichende Erinnerung läßt sich nur dadurch erhalten, daß die Gedanken sich inzwischen auch mit dem beschäftigen, den man wiedererkennen soll, und daß man auch inzwischen die Stimme hört, die man wiedererkennen soll. Danach würde das schließliche ἀκούειν ein ἀκούειν inzwischen vom sinnlichen Tode bis zum Auferstehungsakt zur Voraussetzung

haben und das ἀκούειν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ in der Auferstehung ein ἀκούειν der nämlichen Stimme im Status intermedius. Da läge denn doch ein Verkehr mit dem Herrn, also eine sittlich-religiöse Thätigkeit vor und abgesehen von dem alles zur Entscheidung und Offenbarung bringenden Auferstehungsakt.

Aber diesem Gedankengange ist doch die Stelle selbst nicht günstig. Denn V. 25 wird ja das qu. ἀκούειν gerade von den geistlich Toten ausgesagt, also von solchen, welche vor dem schließlichen ἀκούειν sich in einem Zustande des Nichthörens der Stimme des Herrn gegenüber, in religiös-unempfänglicher Stimmung befanden. Gleichwohl werden οἱ ἀκούσαντες, denen das ζήσεσθαι zugesprochen wird, von anderen unterschieden, welche auch schließlich nicht hören, wenn der Gegensatz auch verschwiegen wird. Aber dieser Unterschied wird dann doch eben als ein solcher gedacht oder angenommen, welcher an das diesseitige Leben anknüpft und durch die Parallele von dem geistlichen Totsein die Zwischenzeit zwischen diesem und der Auferstehung auch als eine des οὐκ ἀκούειν erscheinen läßt. Demgegenüber läßt sich wieder einwenden, auch der geistliche Tod sei nicht ohne Gradunterschiede und bei denen, welche nachher ἀκούσαντες werden, könne kein absolutes οὐκ ἀκούειν vorangegangen sein. Der absolute geistliche Tod gestatte kein Erwachen. Wo ein solches erfolge, da sei damit bewiesen, daß derselbe nur ein relativer war, daß alle Beziehungen zum Herrn nicht absorbiert, nicht aufgegeben waren; so daß wir so endlich doch noch eine indirekte, aber freilich weil auf solchem Umwege gewonnen, schwache Instanz für die sittlich-religiöse Entwickelung nach dem sinnlichen Tode gewinnen, die überdem für die in Rede stehende Lösung unseres Problems — nicht zu brauchen ist. Denn bei ihr handelt es sich ja ausschließlich um diejenigen Menschen, welche als Nichtchristen aus diesem Leben geschieden sind; welche also im Diesseits mit dem Erlöser gar nicht bekannt geworden sind.

Dagegen bietet der 1. Petr. 3, 19 direkt gelehrte „descensus ad inferos“ eine wesentliche Stütze für die Annahme der Möglichkeit, erst im Jenseits mit Christo und seinem Heil bekannt zu werden.

Der Ausdruck „ἐν φυλακῇ“ weist noch nicht notwendig auf

das Totenreich, aber die Benennung πνεύμασι und die nähere Bestimmung: „ἀπειθήσασί ποτε etc.“ lassen darüber gar keinen Zweifel, daß es sich um abgeschiedene Geister handelt. Das genügt für unsere Frage. Für sie reicht es aus, daß den Verstorbenen das Evangelium gepredigt wird. Ob das in verbaler oder realer Weise geschieht, wird sich nicht entscheiden lassen, ist aber auch nicht von Belang. An eine verbale Predigt in der Weise des Diesseits zu denken, verbietet uns ohnehin die Vorstellung, welche wir uns von dem Jenseits machen. Wie immer wir es uns auch gestalten mögen, die materiellen Bedingungen, welche unser Reden auf Erden voraussetzt, werden wir dort nicht wieder erwarten.

Aber allerdings das werden wir nicht zugeben dürfen, daß diese „reale Predigt“, wie Gerhard meint, den Abgeschiedenen nur Christi Majestät manifestieren und seinen endlichen, endgültigen Sieg zeigen, nicht aber ihnen selbst aus der Verdammnis helfen und noch Zeit zur Buße geben wolle. Mit dieser Fassung des κηρύττειν würde die Stelle ihren Wert für unsere Annahme verlieren. Aber es ist diese Exegese in keiner Weise zu erhärten. Es läßt sich keine Belegstelle für diese Bedeutung von κηρύττειν anführen. Die sonstigen Stellen, wo es absolut gebraucht wird, sprechen augenscheinlich dagegen. Wenn es Mark. 1, 38 heißt: ἵνα κἀκεῖ (sc. in den nächsten Städten) κηρύξω; so denkt niemand an etwas anderes als an eine Verkündigung des Evangeliums zur Buße. Vgl. Matth. 3, 1; 4, 17; 9, 35. An anderen Stellen, wie Matth. 4, 23; 9, 35. Mark. 1, 14; 26, 13, wird der Ausdruck mit τὸ εὐαγγέλιον verbunden. Durch die Parallelstelle 1. Petr. 4, 6, wo εὐηγγελίσθη steht, wird es überdem über allen Zweifel erhoben, daß Petrus die Vorstellung vertritt, καὶ νεκροῖς werde das Evangelium gepredigt.

Alle anderen Differenzen zu der Stelle 1. Petr. 3, 19 berühren unsere Frage nicht. Der Ausdruck πορευθείς enthält für uns keine Nötigung, an eine Räumlichkeit im Hades zu denken oder auch nur das Totenreich selbst uns lokal vorzustellen. Bildlich nämlich bleibt ja doch der Ausdruck πορευθείς immer, da es sich dem Kontexte selbst nach um ein πορεύεσθαι ἐν τῷ πνεύματι

handelt. Auch wissen wir mit dem von Fronmüller gleichfalls betonten Unterschied von „*ἐν ᾧ* sc. *πνεύματι* nicht = *διὰ τοῦ πνεύματος*“ nicht eben viel zu machen. Denn wenn er auch „wirklich in der Existenzform eines vom Körper gesonderten Geistes“ (*ἐν ᾧ*) predigt, so kann doch eben deshalb erst recht die Verständigung keine andere sein als eine ausschließlich geistvermittelte, geistige, also eine *διὰ τοῦ πνεύματος*.

Ist es aber eine ausschließliche Verkündigung *διὰ τοῦ πνεύματος*, mit Ausschluß aller anderen Mittel der Verständigung, so kann sie eben deshalb auch nur eine *ἐν τῷ πνεύματι* sein. Der Gegensatz, um den sich's hier handelt, ist einfach *σαρκὶ* und *τῷ πνεύματι* (V. 18), wie ihn auch Bengel zu der Stelle hervorhebt: „Christus egit cum viventibus in carne; cum spiritibus in spiritu.“

Spricht nun unsere Stelle zwar nur von dem noachischen Geschlecht, so kann unmöglich, was den Verstorbenen desselben ermöglicht wird, anderen Abgeschiedenen vorenthalten werden. Die noachische Generation ist, wie auch an anderen Stellen (2 Petr. 2, 5; 3, 6. 7. Matth. 24, 37 ff.), typisch zu nehmen und daher die Wirksamkeit Jesu nicht auf sie eingeschränkt zu denken. Vielmehr wird an dem einen Beispiel gelehrt, was für alle gilt, welche ohne ihre Schuld unbekannt mit dem Heil in Christo gestorben sind. Vgl. Fronmüller, Die Briefe Petri. Bielefeld. S. 45.

Weitere Vermutungen über die Weise der Fortpflanzung der von Christo im Reiche der abgeschiedenen Geister angefangenen Predigt im Reiche der Geister mit König „die Höllenfahrt Christi“ und mit Fronmüller aufzustellen, sie sich auf eine ähnliche den Verhältnissen des Totenreiches angemessene Art zu denken, wie es hier auf der Erde unseren hiesigen Verhältnissen gemäß geschieht, dazu fehlt es an jeglichem Anhalt; 2 Tim. 1, 12 und 2 Kor. 5, 9 sind wertvolle Belege für die Biblicität der Annahme einer sittlich-religiösen Weiterentwickelung nach dem sinnlichen Tode, aber sie sprechen ja nur von solchen, die das Evangelium schon vor ihm kannten, und über den Modus jenseitiger Evangelisation sagen sie nichts.

Auch bedürfen wir darüber keiner Aufklärung. Es genügt für unser christliches Bewußtsein, daß die Möglichkeit, auch noch im andern Lande mit Christo bekannt zu werden, einen biblischen Grund hat. Dies könnte man ein Postulat der christlichen Vernunft nennen. Nach Weiß soll auch Petrus auf keinem anderen Wege zu der Überzeugung gekommen sein. Der Artikel von dem descensus ad inferos beruhe auf einem von dem Apostel gemachten Vernunftschluß, er deduziere die Notwendigkeit der Predigt Christi unter den Toten aus der Exklusivität des durch Christum allein vermittelten Heils und aus der Gerechtigkeit Gottes. Wenn Fronmüller dagegen sagt, darauf beruhe der Artikel ohne Zweifel nicht, sondern auf der Erleuchtung des h. Geistes, dessen Organe die Apostel waren; so bestreitet das ja auch Weiß nicht. Standen die Apostel nicht sporadisch, nicht in einzelnen Akten, sondern seit dem Pfingstfest kontinuierlich und in ihrem ganzen Personleben unter dem Einfluß des Geistes, der sie in alle Wahrheit führte; so konnte ja auch ein Vernunftschluß zumal auf dem Gebiete des religiösen Erkennens immerhin zugleich ein Schluß der vom h. Geist erleuchteten Vernunft sein und mußte es sein. Wir werden uns doch die Erleuchtung der biblischen Verfasser nicht so vorstellen, daß ihr eigenes Denken und Schließen außer Kurs gesetzt und durch das des h. Geistes ersetzt wird; wie sich's die altprotestantischen Dogmatiker dachten. Sondern das Denken und Schlußfolgerungenziehen der Apostel und anderer biblischer Berichterstatter steht unter der erleuchtenden Direktive des h. Geistes, weil die Personen im ganzen geisterfüllt und geisterleuchtet sind.

II.

Der Versuch, das Problem auf diesem Wege zu lösen, ist weder neu noch in alter und neuer Zeit ohne namhafte Vertreter. Aber er hat darum doch nicht die allgemeine Anerkennung. Es müssen ihm Bedenken entgegenstehen, die ihn nicht dazu haben kommen lassen und vor ihrer endgültigen, das christlich-fromme Bewußtsein befriedigenden Hebung nicht dazu werden kommen lassen. Es liegt also im Interesse der These und kommt alles darauf an, diese Bedenken zu erkennen und auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

A. Anthropologischer Natur können sie auf dem Standpunkte des christlich-frommen Bewußtseins nicht sein. Auf dem Boden des Glaubens an eine individuelle Unsterblichkeit läßt sich aus der Natur des Menschen eine Instanz gegen die Annahme seiner sittlich-religiösen Weiterentwickelung nicht geltend machen.

Wenn wieder zur Erde geworden ist, was von Erde war, wenn im leiblichen Tode alles in Staub zerfiel, was sich der Geist nicht angeeignet hatte; was bleibt dann von uns für die andere Welt, um unsterblich das Ende unseres diesseitigen Lebens zu überdauern? Es kann nichts Geringeres und nichts weniger sein als wir selbst, als das was unser eigenstes Ich, unser innerstes Wesen ausmacht. Alles, was das Grab aufnahm, war nur Hülle, nicht Wesen, nur Schale, nicht Kern, und alles, was wir sonst zurücklassen mußten, was zwar nicht die Gruft, aber doch die Welt behielt, war nur äußerlicher, nicht innerlicher Besitz. Wäre es uns innerlich zum Eigentum geworden oder doch in einem gewissen Grade, so würde es oder doch in dem betreffenden Grade auch der Tod uns nicht haben entreißen können. Er kann uns nur nehmen, nur abstreifen, was sich abstreifen läßt, was nicht zu unserm Wesen, zu unserm eigentümlichen So- und Besondersein gehört, gehört weder von Natur noch durch Erwerb, weder durch Geburt noch durch unsere Arbeit, weder von Gottes Gnaden noch durch unser Thun.

Ist eine moralische Weltordnung undenkbar, wenn nicht auf jedes Individuum gerechnet wird, so fordert sie nicht minder, daß jedes seine besondere Aufgabe und seine besondere Lebensführung habe, und dazu bedarf es, besonders beanlagt, in der erforderlichen Umgebung und unter den zweckentsprechenden Zeitumständen geboren zu werden. Alles Daten, die es bei seiner Geburt vorfindet, gottgesetzte Daten, mit denen es die eigene Thätigkeit seines Lebens beginnt. Aber selbst diese angebornen, angeerbten, in Umgebung und Zeit vorgefundenen Daten fallen unter die Regel: „Was dir gegeben, erwirb es, um es zu besitzen." Der Mitnahme fähig sozusagen im Tode, des Widerstandes gegen ihn fähig, der Unsterblichkeit teilhaftig können sie nur dann und dadurch werden, daß sie nicht nur angeborne, nicht nur gottgegebene, sondern vom Menschen

erworbene, innerlich d. h. seinem Wesen angeeignete sind. Zu dieser Aneignung gehört wesentlich der Wille. Er bestimmt und wählt, was angeeignet werden soll; er beginnt den Aneignungsprozeß und vollzieht ihn, ja der Wille muß ihn beständig bestätigen und bejahen. Der Einzelwille bildet das Zentrum der Einzelpersönlichkeit. Was er anzieht, was er abstößt, wird entscheidend für ihr Wesen; wird selbst mit ihr Wesen.

Unsere Hoffnung auf Unsterblichkeit ist der Glaube an das Weiterleben der Einzelpersönlichkeit, dieser ganz bestimmten, eigenartigen, besonderen, individuellen Einzelpersönlichkeit, und diese Einzelpersönlichkeit ist Wille, ganz bestimmt gerichteter und ausgeprägter Einzelwille. Diesen Charakter als Wille, dieses Willesein kann die Einzelpersönlichkeit auch in dem Tode nicht aufgeben und verlieren, wenn sie sich nicht selbst aufgeben und verlieren soll. Es mag alles um sie schwinden, was sie umgab, sie mag manches wieder preisgegeben haben im Kampfe des Lebens, zu dessen Aneignung sie schon geneigt schien: wenn sie weiter leben soll, muß sie als Wille weiter leben.

Die Einzelpersönlichkeit tritt also als Einzelwille in die andere Welt. Es bedarf nicht, daß wir hinzufügen, als Wille und Vorstellung. Der Wille im Unterschied von Trieb setzt die Vorstellung immer voraus, sowie die Selbstbestimmung das Selbstbewußtsein. Nur selbstbewußte, nur sittliche Wesen können wollen, es giebt kein Wollen ohne Vorstellung. Als Wille in diesem plerophorischen Sinne findet sich die Einzelpersönlichkeit nach dem sinnlichen Tode, findet sich in einer Welt, in welcher von allen Beziehungen und Verhältnissen, welche das Diesseits bot, keines so sicher wiederkehrt als das zu der göttlichen Persönlichkeit. War das Verhältnis zu Gott schon hier das schlechthin maßgebende und fundamentale für die Richtung des Einzelwillens und damit für das Wesen der Einzelpersönlichkeit: in der andern Welt wird es nicht minder seine Rolle spielen, ja vielleicht das mittelbar oder unmittelbar einzige sein. Mittelbar so, daß auch unsere dortigen Beziehungen zu anderen Wesen sich wesentlich darauf beschränken, wie sie zu Gott stehen oder unmittelbar so, daß dort überhaupt nichts mehr in die Wagschale fällt und Interesse hat, als mit oder wider Gott.

Es ist geradezu unerfindlich, wie dieses fundamentalste Verhältnis zu dem, der ein Herr der Lebenden und Toten ist, dort latent werden, dort aufhören sollte. Es liegt schlechthin kein Grund vor, daß dies angenommen werden müßte. Vielmehr liegt es in dem Begriff der Persönlichkeit, daß sie sich als solche aktualisiere, daß sie aktiv bleibe, und diese personelle Aktivität kann ja keine andere sein als die zu einer andern Persönlichkeit.

B. Auch erheben sich die Einwände gegen die fragliche Lösung des Problems nicht vom Standpunkte der Anthropologie aus, sondern vom moralischen und praktisch-kirchlichen.

Man wendet ein, wenn eine sittliche Entwickelung auch noch nach dem Tode möglich ist, wozu dann so viel Aufhebens von der diesseitigen Moral? Dann kann ja auch in den allerverzweifeltsten Fällen drüben noch alles gut werden. Muß dann nicht der Ernst, den man auf die Entwickelung hier zu verwenden, und womit man sie anzusehen und zu beurteilen pflegt, als eine unmotivierte Übertreibung erscheinen? und verliert nicht auch alles sittliche Streben an Wert, wenn es nötigenfalls auch jenseits noch ersetzt und ergänzt werden kann? und ist es nicht in kirchlicher Beziehung ganz ebenso? Wird zwar den Nichtchristen noch die erwünschte Aussicht gewiesen, den Weg des Heils drüben zu finden; wird nicht eben dadurch die schon diesseitige Teilnahme an diesem Reiche Gottes auf Erden in ihrem gepriesenen Werte wesentlich beeinträchtigt? Wozu bedarf es, hier mit Furcht und Zittern seine Seligkeit zu schaffen, wenn's nach dem Tode auch noch recht gut geschehen kann? und wozu das dringliche Mahnen der Kirche: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ wenn dazu auch noch später reichliche Zeit ist? und nun vollends die Mission unter Heiden und Juden, mit dem Aufwand der aufopferndsten Mühe, von Entsagung und Entbehrung, von Kosten und Leben, in welchem Lichte wird sie erscheinen, wenn doch diese Kunde von Christo dem Menschen doch nicht versagt bleibt, weil er hier sie nicht hört? In welchem Lichte die ganze kirchliche Praxis mit ihrem Rufe zur Buße und ihrer Verwarnung vor dem ewigen Verderben, wenn es an späterer, nachirdischer Gelegenheit nicht fehlt?

Das sind die naheliegenden Bedenken, die der Lösung die all-

gemeine Anerkennung erschweren und sie ihr bisher vorenthalten haben, so lange vorenthalten werden, bis eine befriedigende Auseinandersetzung mit ihnen gelungen ist.

α) Anschauungen wie, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, daß auch durch das Leben des einzelnen Menschen eine Vergeltung hindurchgehe („Jeder ist seines Glückes Schmied"), daß in unserem Gewissen eine geheime Belohnung und Bestrafung stattfinde, daß wir immer schon in diesem Leben unser Gericht empfangen, sagt Martensen (Die christliche Ethik, 4. Aufl., deutsche Ausgabe. 1883. S. 181), „sind so lange nur Halbheiten, als sie das Letzte und Abschließende sein wollen, wobei wir der Forderung der völligen Realität des Guten gegenüber stehen bleiben, und womit wir uns begnügen sollen."

Wenn wir nur an geschichtliche Ereignisse im Sinne von äußeren vor aller Augen sich vollziehenden Ereignissen oder aber an die Qualen des Gewissens denken, so ist allerdings jedes in dieser Zeitlichkeit eintretende Gericht, sei es in der Weltgeschichte, sei es in der Lebensgeschichte des einzelnen Menschen, nur ein teilweises, welches überdies dem eigenen Bewußtsein des Menschen in vielen Fällen nur sehr unvollkommen aufgeht. Nach jeder geschichtlichen Krisis bleibt allerdings noch immer eine nicht gerichtete und nicht erkannte Ungerechtigkeit zurück, eine unlautere Mischung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Wahrheit und Lüge; und es würde jedes besondere und teilweise Gericht auf ein nachfolgendes, vollständigeres und alle stückweise oder nur zur Hälfte ausgeführten Gerichte auf ein letztes, allumfassendes und entscheidendes Gericht hinweisen, wenn nicht der so gefaßte, zugrunde liegende Begriff des Gerichts einer Korrektur und Vertiefung fähig wäre und bedürfte.

Schöpfen wir unsere Vorstellung über das Wesen des Gerichts aus der dafür besonders instruktiven Stelle Joh. 3, 18—20; vergegenwärtigen wir uns, daß dort der Unglaube selbst als das Gericht (ἡ κρίσις) bezeichnet wird, so werden wir uns dem Zugeständnis nicht entziehen können, daß es 1) der Mensch selbst ist, der sich richtet, der das Gericht über sich verhängt und vollstreckt, und daß es 2) kein äußerer Vorgang, kein geschichtliches Ereignis,

welches das äußere Leben beträfe, aber doch ein geschichtliches, sozusagen inner-geschichtliches ist, ein Ereignis, welches nur die innere Entwickelung, die Geschichte des geistlichen Lebens des Menschen betrifft und für sie epochemachend wird. Wir werden dann die Vorstellung aufgeben, als ob es sich bei göttlichen Gerichten um äußerliche Strafakte handelte, als ob der Mensch von seinem Gott nach menschlicher Weise für irgendeine Übertretung mit irgendeinem Unglück bestraft würde, welches zu der Übertretung in keiner anderen kausalen Beziehung stände, als eben diesem strafrichterlichen Zusammenhange. Nicht als ob die Sünde nicht auch äußerliche Nachteile mit sich brächte und äußerlich von verhängnisvollen Folgen begleitet wäre; nicht als ob es nicht auch äußerlich seine Geltung behielte: „Die Sünde ist der Leute Verderben“; nicht auch als ob das nicht in der moralischen Weltordnung begründet wäre; aber 1) diese äußerlichen Folgen der Sünde, wie Krankheit, Verfall des Hauswesens und des Wohlstandes &c. werden niemals zusammenhangslos verhängt, sondern sie sind die nachweisbar ganz natürlichen Folgen des gerade so gerichteten sündlichen Thuns und 2) sie sind weder die einzigen noch die schwersten Gerichte noch diejenigen, die nie ausbleiben und also das Walten vergeltender Gerechtigkeit immer konstatieren.

Es ist ein Herzenswunsch alttestamentlicher Eiferer, daß der Übelthäter sein Ende mit Schrecken finde, und es ist der tiefe Gedanke der antiken Tragödie, daß die Schuld ihrem Lohn nicht entgehe, und sie entgeht ihm auch nicht, sie entgeht ihm nie und nirgends. Aber äußerlich und auf Erden ist es durchaus nicht immer nachweisbar.

Es ist die Forderung der moralischen Weltordnung, daß das Gute belohnt und das Böse bestraft wird, und nichts ist gewisser, als daß das geschieht. Aber doch bei weitem weder immer äußerlich noch immer schon in diesem Leben. Es bedürfte nicht des Glaubens an die sittliche Weltordnung, wenn sie sich vor aller Augen in jedem Einzelfalle auch äußerlich zur Geltung brächte. Weil sie das nicht thut, so sieht es Kant als ein Postulat der praktischen Vernunft an, daß ein ausgleichendes Weiterleben nach dem diesseitigen folgt.

Auch das Neue Testament steht nicht auf dem Boden der Voraussetzung oder Lehre, daß das Böse schon hier immer äußerlich seine Vergeltung empfange. Ebenso würden die alttestamentlichen Frommen in den kirchlichen Volksliedern, wie sie der Psalter enthält, nicht so vielfach die strafende, vernichtende Vergeltung auf die Feinde des Gottesvolks, die sie zugleich als Feinde Gottes dachten, herabflehen, wenn dieselbe äußerlich wahrnehmbar die Regel in der damaligen Welt gewesen wäre; aber sie erwarten sie darum doch. Es ist alttestamentlich, auf die göttliche Vergeltung schon in diesem Leben und in dem diesseitigen Ergehen zu rechnen. Es ist alttestamentliche Theodicee, daß Hiob schließlich reicher und besser situiert wird, als er vor seiner Heimsuchung gewesen; daß ihm seine Verluste hier auf Erden und äußerlich reichlich wieder ersetzt werden, daß er doppelt soviel Schafe, Kamele, Rinder und Esel wieder erhält, als er vordem besessen, und daß ihm genau wieder sieben Söhne und drei Töchter geboren werden und diese schöner sind als die Frauen in allen Landen. Es ist alttestamentliches Postulat, daß es dem Frommen wohl geht auf Erden. Es ist alttestamentlich gedacht und ein Zurücksinken auf den alttestamentlichen Standpunkt, wenn die vom 1. bis 5. Juni 1885 in London tagende „internationale Konferenz für göttliche Heilung und wahre Heiligung" beide die leibliche Heilung und die Heiligung als Korrelata, als solidarisch zusammengehörig in Anspruch nimmt und die für die Legionen ungeheilter und unheilbarer Patienten nicht eben erbauliche Behauptung aufstellt, die Krankheit eines Menschen, der durch Gebet nicht geheilt werde, sei ein Beweis, daß es ihm noch am rechten Glauben fehle. Es ist alttestamentlich, aber zugleich unevangelisch, schon in diesem Leben einen unmittelbaren Ausgleich zwischen Frömmigkeit und Glückseligkeit, zwischen innerer Heiligung und äußerer Heilung zu erwarten. Das Neue Testament thut das nicht. „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes, Trübsal oder Angst oder Fährlichkeit oder Blöße oder Schwert? In dem allen überwinden wir weit!" Das ist der Standpunkt des Neuen Testaments. In dem reichen Mann wird uns der Typus des Gottlosen geschildert, und er lebt alle Tage herrlich und in Freuden, kein Ungemach naht seiner Schwelle, bis er stirbt. Die Frage,

ob der jähe Untergang der 18, auf die der Turm von Siloah fiel, mit ihrer Sünde zusammenhänge, sowie ob der Blindgeborene in diesem seinen empfindlichen Mangel die Strafe seiner eigenen Schuld oder die seiner Eltern trage, beantwortet der Herr mit einem entschiedenen „Nein!“ und er lehrt direkt, daß Gott seine Sonne scheinen lasse über Gute und Böse und die Wohlthat des Regens zu rechter Zeit sende über Gerechte und Ungerechte; daß also das äußere Ergehen des Menschen mit seinem sittlich-religiösen Verhalten in einem kausalen Verhältnis nicht stehe.

Den Jüngern Christi wird sogar vorhergesagt, daß Verfolgungen und Leiden ihrer warteten und durch viel Trübsal der Weg ins Reich Gottes führe. Ja das klassische Zeugnis von dem Kontrast, in dem sich Gesinnung und äußeres Ergehen zeigt, ist das Leben des Erlösers; und jeder, der nach ihm das Leben für die Brüder, für die gute Sache, für die Wahrheit in die Schanze schlägt und es um Gottes willen läßt, ist ein Beweis von der Inkongruenz der Gesinnung und des äußeren Loses, ein Beweis davon, daß im äußeren Geschehen das Recht des einzelnen der Gewalt unterliegen kann.

Die Erfahrung bestätigt das in vielen Einzelfällen, aber allerdings nur in ihnen, nicht im großen ganzen, nicht im allgemeinen. Der Satz: „Kein Volk wird von einem anderen mit den Waffen besiegt, wenn es nicht vorher von ihm innerlich, moralisch überwunden ist“, läßt sich zwar in dieser Allgemeinheit nicht halten. Mag man sich für seine Richtigkeit auf den letzten deutsch-französischen Krieg berufen; die Geschichte kennt Siege genug, welche dagegen sprechen. Aber als eine sittliche Züchtigung wird man einen Krieg an dem unterliegenden Teil immer ansehen dürfen, wie auch Smiles[1]) die Katastrophe von 1870/71 an Frankreich auffaßt, und schließlich wird auch die größere geistige und moralische Kraft immer Herrin der Situation bleiben und das Heft in der Hand behalten. Nur können dennoch recht gut verlorene Schlachten dazwischen liegen. Aber auch wo die moralisch schwächere Kraft auf dem Schlachtfeld unterliegt, die Niederlage ist doch so sehr zugleich

---

[1]) „Der Charakter.“ Kap. 7, S. 294. (4. Aufl.)

eine natürliche Folge aller der Mängel, aller der fehlenden Mittel bis auf die ungenügende Ausrüstung herab, daß sie selbst unmöglich für die Vorstellung herangezogen werden kann, welche sich das Gericht wie eine Strafe denkt, die zu dem strafbaren Zustand sich verhält, wie etwa die Strafsätze des bürgerlichen Strafgesetzbuchs zu den Übertretungen oder Vergehen, worauf sie stehen.

Es bleibt darum natürlich ebenso wahr, daß Gerechtigkeit ein Volk erhöht, wie daß die Gottseligkeit die Verheißung auch dieses Lebens hat, und die vergeltende Gerechtigkeit spielt ihre unverkennbare Rolle auch in den Geschicken, in der sozusagen äußeren Geschichte der Menschen, aber nicht nur noch mehr in ihrer inneren, in der Geschichte ihrer Gesinnung, sondern wesentlich und entscheidend, ohne Ausnahme in dieser. Die äußeren Lebensereignisse, soweit sie überhaupt in die Kategorie der Vergeltung im einzelnen fallen, sind mehr nur die accidentellen Folgen jener innerlichen Entscheidung, jener durch unsere Schuld so gewordenen Willensrichtung, und diese Wirkung, die unser Handeln, gut oder böse, auf unseren Willen ausübt, die Richtung, die es ihm giebt, ist das eigentliche Gericht, das von uns selbst uns zugerichtete, und zwar in bonam oder malam partem zugerichtete, — bereitete.

Die moralische Weltordnung bekundet sich unmittelbar und unverbrüchlich und zugleich am intensivsten in dem Zusammenhang, in dem unser Handeln mit sich selber steht, in dem Kausalnexus, welcher unsere „freien“ Willensakte, die Daten unseres sittlichen Lebens verbindet, in den Gesetzen, welchen die Geschichte unseres inwendigen Menschen folgt.

Es ist die Ordnung unseres Gottes, das Sittengesetz, unter dem wir alle ohne Ausnahme stehen und unseren Wandel vollziehen, daß wir sittlich so handeln, wie wir sittlich sind, und daß wir so werden, wie wir handeln. Operari sequitur esse, und esse sequitur operari, und das ist das gottgeordnete Gericht, welches nie ausbleibt, welches der That immer auf dem Fuße folgt, daß sie uns innerlich zu einem anderen macht, als wir vorher waren; daß sie einen sittlichen Habitus hinterläßt, der sich nicht ignorieren, auch nicht ohne weiteres negieren oder aufheben läßt,

sondern von nachhaltigem Einfluß bleibt auf unser ferneres Thun und Lassen.

Der Gedanke ist durchaus biblisch. Er liegt der Deduktion des Apostels Pauli im ersten Kapitel des Römerbriefes zugrunde, daß die Sünde und die sündliche Verkehrtheit und Verblendung, daß die Verfinsterung des sittlichen Sinnes Folge und Strafe der Sünde ist. Er liegt implicite in dem schon von dem Täufer gebrauchten Bilde von dem Baum, an dessen Wurzel die Axt gelegt sei, und ausgesprochen in den Auslassungen der Bergpredigt, die nur in dem Sinne der Paränese verstanden werden können: „Machet den Baum gut, so wird die Frucht gut." Vgl. Röm. 1, 18—32, besonders V. 26 „*διὰ τοῦτο*", und V. 28: „*παρέδωκεν*". Luk. 3, 9; 6, 43 ff. Vgl. auch Stellen wie Hes. 18, 31, wo mit der Ermahnung, die Übertretungen von sich zu thun, die andere, gewissermaßen als Konsequenz der ersten, verbunden wird נַעֲשׂוּ לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה׃

Dieses Gericht bedarf keiner Ergänzung durch ein allumfassendes, letztes Gericht, aber es führt selbst zuletzt zu einer endgültigen Entscheidung. Die h. Schrift ermahnt uns, uns zu erbauen zu einem geistlichen Bau. Das Bild ist so zutreffend wie möglich für unsere Vorstellung. Bei einem Bau muß ein Stein dem andern angepaßt werden und sich nach ihm richten; nach dem Unterbau muß sich das weitere Gefüge gestalten, oder es muß der ganze Grund eingerissen und von neuem aufgerichtet werden. So ist's mit unsern Handlungen. Eine prädisponiert und prästabiliert schon die folgende. Oder es muß auch die ganze Basis verworfen und ein neuer sittlicher Grund gelegt werden. Das erfordert aber einen Entschluß, der auf dem sittlichen Gebiete noch ungleich schwerer wird, als wo es sich um einen Hausbau handelt. Es würde eine Reform von Grund aus nötig machen. Ohne einen solchen revolutionär-reformatorischen Eingriff ist jeder Effekt unseres Handelns auf unseren habituellen Willen ein Glied in der Kette, deren letztes die endgültige Entscheidung ist, die Entscheidung für oder wider Gott, mit oder ohne Gott: d. h. die Entscheidung für Leben oder Tod, Licht oder Finsternis oder in der biblischen Sprache: Seligkeit oder Verdammnis. Aber auch diese letzte, endgültige Entschei-

dung bleibt wesentlich ein Gottesgericht, das der Mensch selbst über sich spricht und vollstreckt. Niemand kann gerettet werden ohne seinen Willen. Vgl. Matth. 23, 37: „καὶ οὐκ ἠθελήσατε“. Aber eben deshalb kann auch niemand verloren gehen ohne seinen Willen. Es bleibt auch dieses letzte selbstgewollte, selbstvollstreckte Gericht gar nichts anderes als eine, als die notwendige, naturgemäße Folge seiner durch sein Handeln so gewordenen Willensrichtung. Als naturgemäße, notwendige hört sie darum ebenso wenig wie als selbstgewollte, selbstvollstreckte auf, ein Gottesgericht zu sein; denn Gott der Herr ist ja der Urheber wie von allem so auch von dieser moralischen oder sagen wir geradezu dieser Gerichtsordnung. Nur die Vorstellung wird freilich dadurch abgewehrt und ausgeschlossen, als ob er nach Menschenweise einzeln und zuletzt gemeinsam richtete und Strafmandate erließe.

Nach jedem solchen inner-geschichtlichen Gericht, wie es in dem Effekt jeder sittlichen That auf die Willensrichtung des handelnden Subjekts dieser That auf dem Fuße folgt, bleibt nicht eine nicht gerichtete Ungerechtigkeit zurück, sondern genau nach dem Maße der Versündigung richtet sich der Effekt eben dieser, der habituelle Niederschlag derselben auf die Gesinnung, und es ist nichts anderes als die moralische Konsequenz dieses so gewordenen betreffenden sittlichen Habitus, dieser so gewordenen Willensrichtung, wie sich ihr Inhaber gegebenenfalls zu dem für alle gebotenen Heil in Christo stellt. Damit ist der sittliche Boden für die Annahme einer erst jenseitigen Verkündigung von ihm gewonnen, und die Bedenken, die dieser Möglichkeit von moralischer Seite entgegentraten, sind gehoben.

Es wird durch die Möglichkeit einer sittlichen Entwickelung nach dem sinnlichen Tode die diesseitige Moral nicht im mindesten entwertet oder nur in ihrem Werte gemindert. Denn die jenseitige sittliche Entwickelung fängt nicht von vorne an, sondern die Gesinnung, die Willensrichtung, welche das Ergebnis, die Ernte, das Gericht (vox media) des diesseitigen Lebens war, ist genau der Ausgangspunkt für dieselbe. Die dortige sittliche Entwickelung setzt genau da ein, wo die hiesige abschloß. Dadurch wird die diesseitige zum Fundament für die jenseitige; und es ist das so wenig gleich-

gültig, welcher Art diese aus dem Diesseits ererbte sittliche Basis ist, als es im Begriff der Entwickelung liegt, daß das je folgende Glied von dem je vorhergehenden, die je neue Phase von der je früheren angedeutet, angezeigt, ja in ihm oder in ihr potentiell virtualiter, der Anlage nach bereits mitgegeben, mitenthalten ist.

Wie wir am Ende unseres Erdenlebens innerlich sind, wir sind's auf dem Wege der sittlichen Entwickelung geworden, wo jede sittliche That ihren Beitrag lieferte und ein Stein wurde im Gefüge des sittlichen Baues, wo auf das operari immer das esse und auf das esse wieder immer das operari folgte. An diesem sittlichen Entwickelungsgesetz, an dieser universellen Gottesordnung für die sittliche Welt kann der sinnliche Tod nichts ändern, dem ja nur das verfällt, was von Erde ist. Es bleibt daher dieses Gesetz in Kraft auch im Jenseits: das frühere sittliche Stadium zeigt das folgende bereits an, und dieses ist in jenem der Anlage nach bereits mit enthalten, mitgegeben. Das neue ist nicht ein absolut neues, sondern nur ein relativ neues, weil in dem früheren, unmittelbar vorhergehenden und dieses wieder von seinem antecedens und so fort mitbedingt. Die sittliche Grundrichtung, die uns dieses Leben eingetragen hat, mit der wir uns im andern Lande wiederfinden, ist also von der eminentesten, recht eigentlich fundamentaler Bedeutung für unsere dortige Weiterentwickelung; und die diesseitige Moral verliert so wenig an Wert, an Ernst und Gewicht, daß vielmehr die allerstrengsten Aussprüche der h. Schrift zu ihrem Rechte kommen. Es geht nichts verloren, was hier in sittlicher Beziehung von uns geschah, auch nicht das unnütze Wort, das wir geredet haben: alles schlägt sich nieder und bleibt aufgehoben (im Hegelschen Sinn) in unserer Gesinnung, in unserem habituellen Willen.

Das sittliche Streben im Diesseits erscheint nicht in einem minder dringlichen Lichte, weil es eine jenseitige Weiterentwickelung giebt, sondern ist erst recht eine Arbeit für die Ewigkeit, eine Vorarbeit für dort, eine Vorbereitung für das Jenseits; denn es bereitet die Basis, auf der wir dort stehend den Prozeß fortsetzen müssen; eine Basis, welche zwar zur Fortsetzung der Entwickelung in ihrer Richtung nicht mit zwingender Notwendigkeit prädestiniert,

aber doch so entschieden und so plerophorisch dazu prädisponiert, daß die bisherige Basis, daß der Grund selbst eingerissen und ein anderer gelegt werden müßte, wenn eine heterogene Weiterentwickelung möglich sein sollte, und immer könnte das nur durch denselben Willen geschehen, der vorher anders gerichtet war. Ob das im anderen Leben noch möglich ist, ob es uns Motive bieten kann und wird, die stark genug sind, eine im Diesseits durch unsere eigene Handlungsweise so gewordene Grund-Willensrichtung zu sprengen und durch eine neue zu ersetzen: dazu können wir weder ja noch nein sagen, es fehlt zur Antwort an jeglichem Anhalt. Aber selbst wenn wir die Möglichkeit in abstracto zugeben dürften, die Bedingung bliebe ja immer, daß wir selbst anders werden wollten; und wenn es ja eben daran ein ganzes Leben lang schon gelegen hat, daß wir nicht schon längst anders geworden sind, so lassen sich danach die Chancen ermessen, daß es noch dort geschieht. Sie werden um so geringer sein, je entschlossener und konstanter wir uns schon hier dem Anderswerden widersetzt haben, und gleich Null werden, wenn der Bruch damit schon hier ein vollendeter, bewußtvollendeter geworden war, weil dann jede Anknüpfung für ein Motiv zur Umkehr fehlt. (Matth. 12, 31: „*ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία*".)

Wer sich also trösten wollte, er brauche hier die Sache nicht so ernst zu nehmen, da auch in den allerverzweifelsten Fällen dort noch alles gut werden könne; der müßte vergessen, daß sich die jenseitige sittliche Entwickelung auf der Basis der diesseitigen fortsetzt und aus ihr gestaltet. Was objektiv oder sagen wir lieber in abstracto als möglich gesetzt werden könnte, kann subjektiv recht gut unvollziehbar sein.

β) Ebenso wenig wird die praktisch-kirchliche Thätigkeit durch die jenseitige sittlich-religiöse Weiterentwickelung irgendwie in ihrem guten Rechte geschmälert. Weder erleidet die schon diesseitige Teilnahme am Reiche Gottes an ihrem gepriesenen Werte den geringsten Abbruch noch erscheint die Mission unter den Nichtchristen in einem weniger verbindlichen Lichte. Man mag ganz davon absehen, daß das Reich Gottes auch einen diesseitigen, den Beruf hat, die Menschen und durch sie diese Welt zu verklären. Man

mag sich, in unserem Falle ganz berechtigt, auf die Frage beschränken, inwiefern denn die Teilnahme so sehr im ewigen Interesse der Participienten, der von Christen wie der von Heiden geborenen, sein könne, wenn doch drüben auch noch Zeit dazu sei? Aber wir wiederholen, Zeit doch immer nur für die dafür empfängliche Willensrichtung. Denn auch dort wird die Frage, ob für oder wider Christum, der Herzen Gedanken offenbar machen; und es sollte nicht in der Menschen ewigem Interesse liegen, wenn ihm diese seine Gesinnung enthüllende Frage so früh als möglich schon hier gestellt würde! und wenn doch das Evangelium nicht nur der Herzen Gedanken offenbart, sondern ihnen vor allem ein Asyl zeigt und eröffnet, wo noch eine Ruhe vorhanden ist für das Volk Gottes; wenn die Predigt von Christo dem Menschen Hilfe und Heilung in des Wortes umfassendstem Sinne verkündet; diese Hilfe und Heilung als die bezeichnet, auf die kein Mensch verzichten kann zu seinem ewigen Heil, als den einzigen Weg der Rettung, den es für uns giebt; sollte dies Motiv nicht dringlich genug sein, um die Verbreitung dieser frohen Botschaft mit allen Mitteln zu fördern? und für ihre innerliche Aneignung daheim und draußen, in den altchristlichen Ländern sowie unter den Nichtchristen mit Ernst und Eifer Sorge zu tragen? und sollte etwa der Ruf: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ matter erklingen dürfen, weil er dort uns möglicherweise noch einmal trifft, wenn wir doch wissen, daß wir nicht eher zur Versöhnung kommen, als bis wir ihn zu Herzen genommen haben? Vielmehr je nachdrücklicher ernst wir es mit der Aussicht auf eine sittlich-religiöse Weiterentwickelung im Jenseits nehmen, welche sich an die diesseitige unmittelbar anschließt und auf ihr basiert; um so bereitwilliger wird uns der Ruf zur Buße und Versöhnung immer finden, um so dringlicher muß er uns auch schon im Diesseits erscheinen.

Es sind also nicht sowohl Restriktionen, welche der Ernst sittlichen Strebens und der Eifer kirchlicher und Missionspraxis durch die Möglichkeit einer religiös-sittlichen Weiterentwickelung und eines Bekanntwerdens mit dem Weg der Gnade in Christo im Jenseits zu erleiden hat, als vielmehr Impulse, die der gesamten religiös-sittlichen Arbeit des Diesseits zugute kommen.

γ) Es sind aber endlich auch noch andere Fragen, die durch die Annahme einer jenseitigen sittlich-religiösen Weiterentwickelung ihre befriedigende Lösung finden.

Der wesentliche Unterschied in der sittlichen Qualität der Nichtchristen ist immer nur vereinzelt geleugnet worden. Äußerungen wie die Augustins, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien, werden sich immer nur als einseitig verstandesmäßige Postulate des Dogmas, aber nimmermehr als solche des christlich-frommen Bewußtseins ansehen lassen. Wenn die Apologie III, 63 den Ausdruck gebraucht: „si qua fiunt civilia opera, sine Christo, non placent Deo", so sagt sie offenbar damit weniger: das Urteil „non placent Deo" ist milder als das „vitia splendida". Es liegt ja in der Natur der Sache, daß alle menschlichen Werke als solche, an und für sich, damit immer, auch im besten Falle, unvollkommene das Wohlgefallen Gottes nicht finden können. Aber darum bleibt doch immer ein Unterschied unter diesen opera civilia selbst bestehen. Es giebt auch unter den Nichtchristen, den Monotheisten und Polytheisten, sittliche Gradunterschiede, und diese kommen nicht zur Anerkennung, sie werden ignoriert, wenn der Catech. maj. II, 56 lehrt: „quicunque extra Christianitatem sunt, sive Gentiles, sive Turcae, sive Judaei . . . in perpetua manent ira et damnatione" und alle Nichtchristen ohne Unterschied unter das gleiche Gericht fallen.

Dagegen werden die augenscheinlich unter ihnen bestehenden sittlichen Gradunterschiede voll gewürdigt und kommen auch in ihrem jenseitigen Lose zur präcisen Vergeltung, wenn die sittlich-religiöse Entwickelung nach dem sinnlichen Tode genau da weitergeht, wo sie hier abschloß. Je wie und genau wie die sittliche Arbeit dieses Lebens die Willensrichtung in jedem einzelnen gestaltet hat, so findet sie sich drüben, und je wie sie sich findet, das eben ist seine Vergeltung, sein Lohn oder Gericht. Denn so wird der Weg, der sittliche Prozeß dort weiter sich gestalten und endlich mit der Unempfänglichkeit oder aber Empfänglichkeit für die Gnade Gottes in Christo schließen und eben darin seine endgültige Entscheidung und Vergeltung finden.

Wie sich ein Nichtchrist drüben zu der erst dort an ihn heran-

tretenden Predigt von Christo verhält, wird ebenso gut wie hier sich wesentlich nach seinem Vorleben, also dort nach seiner diesseitigen Vergangenheit richten (Joh. 3, 20 u. 21), wesentlich nach dem Niederschlag, den diese seine sittliche Vergangenheit in seiner Willensrichtung hinterlassen hat.

Ist nun zwar die Annahme einer sittlich-religiösen Weiterentwickelung im Jenseits nur oder doch zunächst als ein Postulat der christlichen Vernunft zugunsten der Nichtchristen in Anspruch genommen worden, so kommt sie doch schließlich auch den Christen durchaus zugute und fördert zugleich in dieser Universalität ihrer Anwendbarkeit auf die gesamte Menschenwelt eine neue Instanz für ihre Wahrheit zutage.

Auch unter den Christen lehrt uns die Erfahrung die fundamentalsten sittlichen und sittlich-religiösen Gradunterschiede und darunter solche, bei denen eine streng und parteilos abwägende Gerechtigkeit doch nicht wird umhin können, mildernde Umstände anzuerkennen.

Wenn einer im jugendlichen Alter und Übermut bei übrigens genügend reifem Urteil abgerufen wird, etwa beim Baden ertrinkt oder sonstwie plötzlich verunglückt: sollte nun nur nach seiner damaligen Gesinnung das Endurteil über sein Wohl oder Wehe gefällt werden? Ein ganzer Teil seiner Genossen war gesonnen wie er, aber das längere Leben ließ ihnen Zeit, verständiger zu werden, und als an sie viel später der Ruf zur Heimreise kam, gingen sie mit ganz anderen Gesinnungen hinüber als ehedem ihr Jugendfreund.

Findet dagegen dort eine Fortsetzung der sittlich-religiösen Entwickelung statt, dann können auch dort noch die guten Keime, die die Gesinnung hinter der lächelnden Miene jugendlichen Übermutes barg, zur Entfaltung und dem Lose des Betreffenden zugute kommen.

Ferner wenn viele in die Kirche geboren werden und doch außerhalb derselben bleiben, wenn sie umgeben von christlicher Predigt und christlicher Sitte doch für die eigentümlich christliche Heilsthat kein Herz fassen und kein Auge haben; oder wenn's die einen mehr und die anderen weniger empfinden, daß sie Christen sind:

tragen nicht auch dazu vielfach Umstände bei, welche nicht mit auf das Schuldkonto dessen zu setzen sind, der ihren nachteiligen Einfluß erfährt? welch eine Macht für unsere sittliche Richtung ist schon das Haus! und wir finden es alle vor und sind unbeteiligt an seiner Wahl und der Gesinnung, die darin herrscht. Die Statistik ergiebt das nach dieser Seite hin erschütternde Datum, wie viele Verbrecher unter einander verwandt sind. Wird man nicht zugeben müssen, daß Christen in solcher Atmosphäre aufgewachsen den Einflüssen der Kirche gegenüber, den Eindrücken der Predigt von Christo gegenüber einen ungleich schwereren Stand haben als andere, unter in dieser Hinsicht günstigeren Verhältnissen Geborene?

Aber selbst das ist möglich, daß die Art und Weise, wie uns das Evangelium nahe gebracht wird, gerade für uns so wenig sympathisch geschieht, daß der Mund, der es thut, daß die Persönlichkeit, die die ersten Keime in unsere Seele zu pflanzen hat, so wenig unsere Begeisterung weckt, oder aber daß die Seite, von der uns der göttliche Heilsplan gezeigt wird, uns nicht eben anzieht, für uns nicht gerade verlockend erscheint: wie viel pflegt davon abzuhängen, wer es ist, der uns den ersten Religionsunterricht giebt und wie er uns gegeben wird! Jedenfalls kann auch daher eine gewisse Ungunst für unsere religiöse Entwickelung datieren, deren Folgen zu überwinden eine Mühe kostet, die anderen zu diesem Zwecke erspart bleibt.

Endlich läßt uns eine unbefangene Prüfung der verschiedenen religiösen Charaktere, epochemachender Persönlichkeiten im kirchlichen Leben, darüber gar nicht im Zweifel, daß auf die größere oder geringere religiöse Wärme, auf die größere oder geringere Nüchternheit des christlich-frommen Bewußtseins, auf die Prävalenz von Reflexion oder Intuition allerlei ganz natürliche, der Naturseite unseres Erdenlebens angehörige Momente, wie Klima, Nationalität, Temperament, ganz entschieden von Einfluß sind. Wie? Sollte es nicht ein Gewinn sein, wenn nach dieser diesseitigen unter allerlei heterogenen Schranken und Förderungen erfolgten sittlich-religiösen Entwickelung eine jenseitige folgt, welche ohne alle diese allopathischen Momente vor sich geht? Weist nicht eben diese irdische

und in irdische Bande gebannte sittlich-religiöse Entwickelung über sich hinaus auf eine nachirdische, die auch an sich erfährt, daß, was von Erde war, zurückgeblieben ist?

Daß diese sich somit nicht nur für die Nichtchristen, sondern nicht minder oder doch auch für die Christen als berechtigte Hoffnung erweisende Annahme einer sittlich-religiösen Weiterentwickelung notwendigerweise so gedacht werden müsse, „daß alle allmählich in das Reich Gottes gesammelt würden“, daß also mit dieser Annahme gleichzeitig die *ἀποκάταστις πάντων* gelehrt würde, ist eine Schlußfolgerung Becks (Theol. Stud. u. Krit., Jahrg. 1847, S. 363), zu der kein zwingender Grund ersichtlich ist. Diese These der sittlichen Weiterentwickelung im Jenseits läßt vielmehr die Frage nach der *ἀποκατάστασις πάντων* vollständig unberührt und offen und bewahrt auch damit das Kriterium einer als sittlichen Impulses brauchbaren Vorstellung, was weder die Wiederbringung aller Dinge noch der unbedingte Partikularismus der Erwählung, weil beide notwendig als vorgestelltes Fixum sittlich erschlaffend wirken müßten, für sich in Anspruch nehmen kann. Es spricht daher weder gegen unsere These, daß Calvin die Wiederbringung aller Dinge als Resultat dem Georgius gegenüber (Consensus Genev. 882, Ausg. des Gallasius) für eine Erdichtung erklärt noch daß die Kirche (Conf. Aug. 17) die *ἀποκάταστις πάντων* verwarf. Vgl. Beck a. a. O. Und wenn Beck mit dem Dilemma schließt: Entweder unbedingter Partikularismus oder Wiederbringung aller Dinge! so wollte unsere Erörterung das Tertium aufweisen, wodurch sich alle einschlägigen Widersprüche lösen: Die sittlich-religiöse Weiterentwickelung im Jenseits!

2.

Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts.

Von

Prof. D. Karl Müller in Gießen.

Zweites Kapitel.

Die Stammgenossenschaft und die abgezweigten Gruppen.

I.

Die französische Stammgenossenschaft.

Es ist vor allem Dieckhoff[1]) gewesen, der die Waldensergeschichte in eine Periode des Werdens und eine zweite der fertigen Ausbildung abgeteilt und die Grenzscheide zwischen beiden in die Zeit der Albigenserkriege und des Laterankonzils von 1215 gesetzt hat. In der ersten Epoche sehe man die Partei noch in der ersten Begeisterung des neuen Prinzips und des neuen Berufs, in vieler Beziehung unklar über das Verhältnis zur öffentlichen Kirche, in offenem Kampfe mit den Satzungen und Institutionen derselben, um die Herrschaft im öffentlichen Leben und nach einer Umgestaltung und Reformation des christlichen Lebens in der Kirche ringen. Noch haben sich ihr die Grenzen nicht festgezeichnet, worin sich

---

[1]) Man wird es mir hoffentlich nicht verargen, wenn ich auf Grund eines so erheblich vermehrten Quellenmaterials und einer Scheidung und Sichtung der Quellen, wie sie der Anhang geben wird, nicht mehr an allen Punkten, in denen ich mich mit meinen Vorgängern im Widerspruch befinde, mein abweichendes Urteil besonders hervorhebe und begründe. Das bisher ungedruckte Material, das ich hier benutze, soll bei einer späteren Gelegenheit im Zusammenhang veröffentlicht werden.

die von ihr angestrebte Neuschöpfung abschließen werde, noch seien die festen Formen nicht gefunden, in denen das neue Leben versöhnt mit der Kirche oder ausgeschlossen von ihr gefaßt werden würde. Doch werde durch jene Katastrophe um 1215 die Entstehungsgeschichte der Sekte nicht geschlossen, sondern es werde durch sie nur der Anfang einer neuen Periode in jener Entstehungsgeschichte bedingt. So bemerke man noch nach 1215 und bis über die Mitte des 13. Jahrhunderts hinaus vielfaches Schwanken in der näheren Gestaltung, die sich die Sekte jetzt zu geben suche, mannigfach abweichende Verschiedenheiten, die sich neben einander geltend machen. Erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts verschwinden diese Unterschiede wieder aus den Beschreibungen der Berichterstatter, wie sie wohl auch in der Wirklichkeit in einer fester ausgebildeten Gestaltung aufgegangen sein mögen, und erst um das Jahr 1300 trete uns die Sekte in der zum ruhigen Abschluß gelangten Gestalt entgegen, in der sie als ein historisch gewordenes sich in die spätere Zeit fortpflanze.

Diese Unterscheidung ist bei Dieckhoff durch zweierlei bedingt, einmal durch die damals unvermeidliche Mangelhaftigkeit der Scheidung und Kritik der Quellen und sodann durch die unrichtige Meinung, daß der päpstliche Bann erst im Jahre 1215 verhängt worden sei. Im Gegensatz zu diesem Irrtum ist bereits nachgewiesen, daß die Lostrennung der Sekte von der Kirche schon im Jahre 1184 erfolgt und daß die Ausbildung ihres eigentümlichen Wesens schon damals, ja bereits vorher zu einem in allen Hauptstücken fertigen Abschluß gekommen sei. Es ist in dieser Beziehung nicht ohne Interesse, die verschiedenen Zusammenstellungen der Eigentümlichkeiten der Waldenser zu vergleichen, wie wir sie aus der Zeit zwischen Ende des 12. und Anfang des 14. Jahrhunderts bekommen. Sie sind, wenn man von den Besonderheiten der Lombarden absieht, überall im wesentlichen dieselben, bei Bernhard von Fontcaude und Alanus von Lille, wie in der päpstlichen Bulle über Bernhard Primus und nicht minder in der Consultatio von Tarragona aus dem Jahr 1242. Überall erscheinen vier Hauptstücke: 1) Verweigerung des Gehorsams gegen die römische Kirche und Hierarchie; 2) Verwerfung einiger ihrer Dogmen und Einrich-

tungen, des Fegefeuers, Ablasses und der guten Werke für Todte; 3) das eigentümliche Institut der apostolischen Sendboten mit Pflicht und Recht zur Abnahme der Beichte, zum Binden und Lösen sowie zum Konsekrieren; 4) einzelne besondere sittliche Forderungen: das absolute Verbot von Lügen, Schwören und Töten. Genau dieselben Züge treten aber auch in den übrigen Schilderungen als das feste Gerippe hervor. Auch die reichste Beschreibung, die wir Bernardus Guidonus verdanken, geht doch in keinem Punkt irgendwie wesentlich über dieses gleichmäßig überlieferte Bild hinaus. Sie läßt es uns nur aus der Nähe betrachten und darum das Einzelne genauer unterscheiden, während die älteren Quellen meist nicht in demselben Maß eingehende Kunde von den Verhältnissen der Sekte besitzen.

Man wird daher berechtigt sein, die ganze Zeit bis Anfang des 14. Jahrhunderts (und weiter) in ein Bild zusammenzunehmen und die Berichte aus diesen anderthalb Jahrhunderten durcheinander zu weben. Die Sekte hat sich in der That ganz außerordentlich stetig erhalten.

Die Quellen für die Stammgenossenschaft in ihrer historischen Reihenfolge aufgezählt, sind folgende [1]):

1) Die Schrift des Abtes Bernhard von Fontcaude contra Vallenses et contra Arianos in Maxima Bibliotheca PP. Lugdun. XXIV, 1585 sqq., geschrieben wohl am Ende der 80er oder Anfang der 90er Jahre. Vgl. im Anhang: Die Quellenerörterungen Nr. I.

2) Alanus von Lille, de fide catholica contra haereticos; lib. II in Migne, Patrol. lat. T. CCX, 378 sqq. geschrieben vor 1202 (s. o. Kap. 1, S. 677, Anm. 2); mit Vorsicht zu benutzen, da hier offenbar Züge des lombardischen Zweigs aufgenommen sind.

3) Petrus von Vaux-Cernay, Historia Albigensis bei Duchesne, Hist. Franc. SS. V, 557 und Bouquet, Recueil XIX, 6; geschrieben zwischen 1209 und 1216.

---

[1]) Ich übergehe dabei solche, die nur einzelne Züge berichten, welche meist schon im ersten Kapitel aufgeführt sind, wie Eberhard von Bethune.

4) Consilium peritorum Avinionensium quo declaratur qui dicantur credentes. Gutachten des Dominikanerpriors Johannes zu Avignon und der Rechtsverständigen Gottfried Jaucelinus, Bertrand Guillermi und Wilhelm Jsnardi, abgegeben auf Verlangen des Dominikaners Wilhelm von Valence, des Propstes B. in Arles und des Wilhelm de Jocis, päpstlicher Delegierter im Prozeß einer Anzahl Waldensischer Gläubigen, die in Arles gefangen worden waren. D. d. 26. Juni 1235. Erwähnt von Pegna im Kommentar zu Eymerichs Direktorium (ed. Venet. 1607) S. 367[a] D und 367[b] E nach einem Cod. Vatican., sowie von Flacius, Catal. test. verit. (ed. Lugdun. 1597) S. 536 M. nach einer in seinem Besitz befindlichen Handschrift, jetzt Cod. Guelferbyt. 349. (Helmst. 315) fol. 228[b]. Nach dieser Handschrift citiere ich.

5) Consultatio ad inquisitores des Erzbischofs von Tarragona und der von ihm versammelten Provinzialsynode vom Jahre 1242; nach bisheriger Annahme nur bruchstückweise erhalten; in Wahrheit vollständig in der Doctrina de modo procedendi contra haereticos der Inquisitoren zu Carcassone und Toulouse von c. 1280. Bei Martène et Durand, Thes. nov. anecd. V, 1795 sqq. — Vgl. Anhang, Quellenerörterungen nr. II.

6) Consultatio des Erzbischofs Petrus Amelius von Narbonne und der Synode der Provinzen von Narbonne, Arles und Aix zu Narbonne aus dem Jahre 1243 oder 1244, bei Mansi, Coll. conc. XXIII, 365 sqq., bes. p. 364, c. 29. Vgl. darüber Bernardus Guidonis, Pract. inquis. ed. Douais 175. 179. 184. 221. 224. 226. 227. 230. Histoire du Languedoc (neue Ausgabe von Du Laurier u. a.) VI, 764; VII, 94. Hefele, Konziliengeschichte V[2], 1103—5. Bisher nicht benutzt.

7) Urkundenformeln der Inquisition zu Carcassonne (?) aus der ersten Hälfte des 5. Jahrzehnts 13. Jahrhunderts. — Handschriftlich vorhanden in Cod. Guelferbyt. 349 (Helmst. 315) fol. 239[b] sqq. — Bisher unbekannt.

8) Moneta Cremonensis adv. Catharos et Valdenses

ed. Rom. 1753; geschrieben nach 1240. Vgl. auch im Anhang Quellenerörterungen nr. III.

9) Rainerus Sacchoni, Summa de Catharis et Leonistis. bei Martène et Durand V, 1775 sq.; geschrieben um 1250.

10) Articuli in quibus errant moderni haeretici von c. 1300 in Histoire du Languedoc ed. Du Laurier u. a. VIII, 986; bisher nicht herangezogen.

11) Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab a. 1307 ad a. 1323 aus der Amtsführung des Bernardus Guidonis; in Limborch, Hist. inquis. Amsterdam 1692.

12) Practica inquisitionis des Bernardus Guidonis ed. Douais 1886, etwa aus dem Jahre 1321. — Über die Grenzen ihrer Brauchbarkeit und ihre Quellen s. Anhang, Quellenerörterungen nr. VI [1]).

Bei der Darstellung der Eigentümlichkeiten der französischen Stammgenossenschaft gehe ich von dem Stück aus, welches den Schlüssel zum ganzen bildet, dem Beruf der apostolischen Brüder [2]) und Schwestern [3]). Es ist nun schon darauf hin-

[1]) Über das Fehlen des Stefanus de Borbone in dieser Liste vgl. Anhang, Quellenerörterungen nr. VIII.

[2]) Daß der Titel „Brüder" ausschließlich den sogen. perfectis, d. h. den apostolischen Predigern, niemals aber den Gläubigen (credentes) zukommt, hat sich schon in Kap. 1 ergeben.

[3]) Die Beteiligung der Frauen ist urwaldensisch und darum allen Gruppen gemeinsam. Vgl. Stefan. Borb. 292 oben; Bernh. Fontc. 1596, c. 8; Alanus 379 D.; Bekenntnis des Bernh. Primus a. a. O.; Sendschreiben von 1218, Adresse. Moneta 442. Dav. Augsb. c. 6 u. s. w. Erwähnt finde ich 2 Waldenserinnen Raymunda de Balmis und Alsacia Colossa in den Urkundenformeln der Inq. Carcass. (Cod. Helmst. 815) nr. 7; eine Mandina [?] Valdensis in nr. 14; in nr. 8 sq. ebendas. mulieres Valdenses, sie beschäftigen sich demnach speziell wieder mit Frauen. Unter den etwa 40 mit Namen aufgeführten Waldensern des Lib. sent. inq. Tholos. findet sich nur eine einzige Waldenserin Raymunda de Castris (S. 201). Die Zahl der Frauen wird also nicht sehr groß gewesen sein.

gewiesen, daß das Unternehmen des Waldes wesentlich in der Erneuerung des apostolischen Berufs auf Grundlage des apostolischen Lebens bestanden und daß man jenen Beruf wesentlich darin gefunden habe, jedermann zur Buße zu rufen.

Die Auffassung der Buße ist nun aber ganz wesentlich die mittelalterlich katholische, die sakramentale, und so beanspruchen denn die Brüder die Verwaltung des Bußsakramentes in Abnahme der Beichte, Erteilung der Absolution und Auferlegung von Pönitenzen. In der Zeit, da sich die Bewegung innerhalb der Kirche gehalten hatte, findet sich davon begreiflicherweise keine Spur. Da ist vielmehr nur von der Predigt, also der Aufforderung zur Buße, die Rede. Sobald aber die Scheidung von der Kirche eingetreten ist, tritt auch jene Seite klar hervor: der Anspruch auf die Vollmacht, diejenigen zu binden und zu lösen, welche den Waldensern die Beichte ablegen [1]). Die Waldenser schieben sich also jetzt für diejenigen, welche ihnen zufallen, im wesentlichen an die Stelle der römischen Priester, indem sie nicht mehr bloß die Gehilfen derselben in der Aufforderung zur Buße sein, sondern diese selbst in sakramentaler Weise verwalten wollen. Die Thatsache, daß man den Waldensern gebeichtet hat, ist daher ein Hauptmittel für die Inquisition, den Charakter eines „Gläubigen" festzustellen [2]).

Daß die Art der Verwaltung des Bußsakraments durch die Waldenser der kirchlichen Sitte vollständig entspricht, zeigen die einzelnen Angaben, vor allem die des Bernardus Guidonis. Es erfolgt zuerst vonseiten des Gläubigen die geheime Beichte, dann vonseiten des Waldensers das melioramentum de peccatis [3]), d. h.

---

[1]) Das tritt überall, am deutlichsten in den Inquisitionsakten, hervor; daß es aber schon in den Anfängen so gewesen ist, darüber vgl. z. B. Alanus, c. 8 (p. 385) und c. 9, und Innocenz III. über Bernh. Primus a. a. O.: „justum laicum confitentes sibi absolvere posse".

[2]) Vgl. z. B. Consult. Avin. 1235: „Credentes fuisse dixerunt eos qui peccata sua Valdensibus sunt confessi sicut deberent sacerdotibus confiteri." Sodann Consult. Tarracon. 1242 a. a. O. 1806 D. Consult. Narbonn. 1243, c. 29.

[3]) Dieser Ausdruck nur in Pract. inq. 133. Selbstverständlich nicht zu verwechseln mit dem ganz anders gearteten katharischen melioramentum oder consolamentum.

die Lossprechung und die Auferlegung einer Satisfaktion, die insbesondere in Fasten am Freitag und in Vaterunserbeten besteht [1]). Jedoch hat der Waldenser in der Absolution nur das Recht, Fürbitte um Vergebung zu leisten, dem Bußfertigen zu raten und Genugtuung aufzuerlegen. Die Vergebung Gottes erfolgt wohl auf seine Fürbitte, wird aber nicht durch ihn vollzogen [2]).

Indes mit der Verwaltung der Buße ist die Thätigkeit der Waldenser noch nicht zu Ende. Vielmehr ist es ihre Gepflogenheit, überall, wo sie auf ihren heimlichen Wanderungen mit ihren Freunden oder solchen, die ihnen von diesen zugeführt werden, zusammentreffen, auch noch andere religiöse Handlungen und erbauliche Übungen vorzunehmen. Hierher gehören vor allen Dingen die drei Stücke Predigt bezw. Ermahnung, Gebet und Tischsegen [3]).

Die genaueste Schilderung dieser Handlungen liegt in der Practica inquisitionis [4]) vor. Andere Aufzeichnungen bestätigen dieselben in den Hauptzügen.

Kehren Waldenser auf ihrer Wanderschaft in einem Dorf, einem Hof ein, wo Freunde von ihnen wohnen, so versammeln sich diese, so lange die Brüder da sind, täglich und zunächst vor oder nach den beiden Hauptmahlzeiten, dem Frühstück und Mittagessen, aber auch vor dem Schlafengehen und nach dem Aufstehen, ja auch sonst zu beliebiger Tagesstunde, um in geschlossener, den draußen stehenden nicht zugänglicher Gemeinschaft mit den Waldensern zu beten. Man kniet dabei auf den Boden, gebeugt und die Arme

---

1) Pract. inquis. 252. Lib. sent. inq. Tholos. z. B. 263 unten, 353 u. d. M.

2) Lib. sent. inq. Tholos. 290 unten und die Absolutionsformel Pract. inq. 137: „Deus te absolvat ab omnibus peccatis tuis! Et ego injungo tibi contritionem de peccatis tuis usque ad mortem et talem poenitentiam faciendam."

3) Diese Zusammenstellung z. B. in der Consult. Tarrac. 1242 a. a. O. 1797 C. praedicatio, collatio, oratio.

4) Pract. inq. 249 sq. Meist wörtlich auch in den Protokollen des Lib. sent. inq. Tholos. — Die folgende Schilderung des Bernardus Guidonis war schon bei Flacius a. a. O. 558: „ex alio inquisitoris libello" abgedruckt, aber daselbst so viel ich sehe gänzlich unbeachtet geblieben.

auf eine Bank oder eine Lade [1]) oder etwas Ähnliches gestützt und verweilt in dieser Stellung lautlos 10, 30, 40, ja 80—100 Vaterunser lang. Es wird dabei überhaupt kein anderes Gebet gebraucht als das Vaterunser: jedenfalls bleiben das Credo wie das Ave-Maria ausgeschlossen [2]). Und da dieses mechanische und massenhafte ja beinahe ausschließliche Beten des Vaterunsers auch im lombardischen Zweig der Sekte zuhause ist [3]), so wird man schließen dürfen, daß wir hier ein Stück der ältesten, aus den Anfängen stammenden religiösen Sitte vor uns haben.

Da die heimatlosen Waldenser verpflichtet sind, ohne Besitz durch die Welt zu gehen und von dem zu leben, was freiwillig gegeben wird, so spielt die Beherbergung und Bewirtung derselben durch ihre Gläubigen eine bedeutende Rolle. Die Waldenser kleiden auch diese Leistungen in ein religiöses Gewand. Wie sie die gemeinsamen Gebetsübungen mit Vorliebe an die Mahlzeiten anschließen, so werden auch diese selbst, ehe man sich zu Tische setzt, gesegnet. Unter einer Aufforderung zum Danksagen wird das Kyrie eleison und Paternoster, wie es scheint von den anwesenden Waldensern selbst, recitiert. Dann spricht der Älteste derselben in der Volkssprache: „Der Gott, der seinen Jüngern fünf Weizenbrote und zwei Fische in der Wüste gesegnet hat, segne diesen Tisch und was darauf ist und aufgetragen wird." Dann macht er das Kreuz über demselben mit den Worten (lateinisch): Im Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes. Amen. Ist das Essen zu Ende, so sagt wiederum der Älteste in der Volkssprache Dank mit den Worten der Apok. 7, 12: „Segen und Herrlichkeit und Weisheit und Danksagung, Ehre, Kraft und Stärke sei unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit." Er fügt dann hinzu: „Gott gebe guten Lohn und gute Vergeltung allen denen, die uns wohl thun

---

1) Lib. sent. inq. Thol. 355: „super quandam cayssiam".

2) Pract. inq. 250 oben. Das Ave-Maria ist erst nach Auftreten der Waldenser in der Kirche aufgekommen. Vgl. Esser, Geschichte des englischen Grußes (im Hist. Jahrb. der Görresges. V [1884], S. 88 f.).

3) Z. B. Anon. Pass. 547 u. ö. M. Petrus Pilichdorf in Max. Bibl. PP. Lugd. XXV, 298, cap. 28). Haupt, Die relig. Sekten in Franken, S. 23, Anm. 3.

und uns segnen, und Gott, der uns leibliche Speise gegeben hat, gebe uns auch geistliche Speise. Gott sei mit uns und wir mit ihm immerdar!“ Die anderen fallen dann mit Amen ein. Bei dieser ganzen Feier halten sie ihre Hände gefaltet und gen Himmel erhoben [1]).

Ist die Mahlzeit und Gebetsübung zu Ende, so beginnt die Predigt oder Lektion, vielfach erst bei Nacht, wenn die „Freunde“ von der Arbeit zurückgekommen sind und das Dunkle gegen Verräter schützt. Man sammelt sich dazu in irgendeinem verborgenen Winkel des Hauses, auf dem Boden, in Ställen, in Kammern, auch am Herd. Daß man sich dabei noch manchmal durch Löschen der Lichter zu decken versucht, hat vereinzelt zu der Nachrede von unheimlichem oder unsittlichem Treiben geführt. Aber diese Nachrede ist auf französischem Gebiet ganz vereinzelt und, soviel ich sehe, nur aus den kirchlichen Aufzeichnungen über deutsche Waldenser eingedrungen [2]). Der Inhalt dieser „Predigten“ ist außerordentlich einfach: allgemeine Ermahnungen, das Gute zu thun und das Böse zu meiden; dann der Spruch: „Was du nicht willst, daß man dir thu, das füg auch keinem andern zu“, und endlich die eigentümlichen Grundsätze der Sekte inbezug auf Lüge, Eid und Blutvergießen [3]).

Bei diesen erbaulichen Ansprachen und Ermahnungen wird dann übrigens die Kenntnis der Evangelien und Briefe des Neuen Testaments verwertet, die der Sekte von allen Seiten nachgerühmt wird. Es ist aus dem Auftreten der Waldenser oder vielleicht richtiger der von den Waldensern hervorgerufenen religiösen Bewegung in Metz im Jahre 1199 bekannt [4]), welche Rolle die

---

1) Die ausführliche Beschreibung erst in Pract. inq. Aber der Tischsegen selbst ist schon bezeugt in Consult. Avinion. 1235, Tarracon. 1242 u. s. w.

2) In der Pract. inq. aus David von Augsburg. Vgl. Quellenerörterungen nr. VI.

3) Lib. sent. inq. Tholos. fast in jedem Verhör. Pract. inq. 251 von der zweitletzten Zeile an. Das Vorangegangene ist aus David von Augsburg und darum hier nicht zu verwerten.

4) Vgl. die neuesten Erörterungen über diese Vorgänge von Suchier in der Zeitschrift für roman. Philologie VIII, 418 ff. — Der Name Waldenser

Schriften des Neuen Testamentes, einzelne Bücher des Alten Testaments sowie einige patristische Arbeiten, wie Gregors des Großen Moralien zu Hiob, in diesen Erbauungsversammlungen gespielt haben. Wir wissen ferner aus Stefanus von Bourbon [1]), daß die künftigen Waldenser in ihrer Vorbereitungszeit sich vorzüglich damit beschäftigen mußten, das ganze Neue Testament und vieles aus dem Alten Testament auswendig zu lernen. Diese Kenntnis verwerteten sie vorzüglich in ihren Predigten. „Sie predigen", sagt Bernardus Guidonis [2]), „über die Evangelien oder Episteln oder über die Beispiele und Aussprüche der Heiligen und sagen dann: so steht es im Evangelium, so im Brief Pauli, Petri, Jakobi, so sagt dieser oder jener Heilige, Gelehrte. Sie haben die Evangelien und Episteln allgemein in der Volkssprache, aber auch lateinisch. Denn einige von ihnen verstehen diese Sprache und einige können lesen. Diese lesen dann bisweilen das, was sie sagen oder predigen, ab; manchmal sagen sie es aber auch auswendig, namentlich diejenigen, welche nicht lesen können, sondern auswendig lernen müssen."

Indessen begnügen sie sich nicht mit dem bloßen Vortrag und der Anwendung von Bibelworten. Allgemein ist überliefert, daß sie ihren Freunden zwar nicht etwa die Bibel selbst in die Hand geben — denn damit hätten diese bei dem Bildungsgrad, den sie meist besaßen, doch nichts anzufangen gewußt —, wohl aber, daß sie ihnen die einzelnen Stücke der h. Schrift gedächtnismäßig einprägen. So nennt denn z. B. die Consult. Avinion. 1235 unter den verschiedenen Merkmalen der waldensischen Gläubigen auch das, daß sie die Evangelien und Episteln sowie andere Stücke der h. Schrift von den Waldensern gelernt haben. Und Stefan von

---

wird in den auf diese Bewegung bezüglichen Briefen Innocenz' III. nicht genannt, wohl aber von Alberich von Trois-Fontaines (MG. SS. XXIII, 878). Von Waldenser Predigern ist dabei aber nicht die Rede: es erweckt den Anschein, daß die ganze Zahl der versammelten Laien sich an diesen Besprechungen beteiligt habe. Die Bewegung mag also, nachdem sie einmal von den Waldensern angeregt war, sich selbständig in den Laienkreisen weiter entwickelt haben.

[1]) Stefan. Borb. 280.

[2]) Pract. inq. 252.

Bourbon erzählt [1]), er habe einen Mann gekannt, der sich nur ein Jahr lang im Hause eines Waldensers aufgehalten und in dieser Zeit vierzig Sonntagsevangelien, abgesehen von den Festtagslektionen und von anderen Predigten und Gebeten, Wort für Wort auswendig gelernt habe. Andere habe er gekannt, die große Stücke aus den Evangelien, besonders Matthäus und Lukas, und zwar namentlich die Reden des Herrn auswendig wußten und dabei in keinem Wort fehlten. Daß auch das eine bei den Waldensern von jeher gebräuchliche Art gewesen ist, ergiebt sich daraus, daß es auch von dem deutschen Zweig berichtet wird, der zur lombardischen Gruppe gehört. So erzählt David von Augsburg: „Sie prägen ihren Freunden bis herab zu den kleinen Mädchen die Worte des Evangeliums, der Apostel und anderer Heiligen in der Volkssprache ein, damit dieselben auch andere unterweisen können." Diese Kenntnis der h. Schriften sei ihr ganzer Stolz; denn sie übertreffen darin allerdings nicht nur die Laien, sondern auch die wissenschaftlich Gebildeten der römischen Kirche [2]). Und der Passauer Anonymus vom Anfang des 14. Jahrhunderts sagt: wenn ein Schüler von sieben Jahren sich entschuldigen wolle, er könne nichts lernen, so sagen sie ihm: lerne täglich ein Wort, dann wirst du nach einem Jahr dreihundert Worte können und so weiter kommen. Er selbst hat einen Bauern gesehen, der das ganze Buch Hiob, und mehrere andere, die das ganze Neue Testament Wort für Wort auswendig wußten. Bei den Katholiken, so rühmen sich die Waldenser selbst, seien die Doktoren selten, die drei Kapitel des Neuen Testamentes hinter einander auswendig wüßten; bei ihnen dagegen sei selten ein Mann oder eine Frau, die den Text nicht in der Volkssprache auswendig wüßten [3]).

Außer der h. Schrift verwerten sie indes noch andere litterarische Erzeugnisse. Die Schriftsteller der römischen Kirche zwar werden schwerlich erheblich für sie in Betracht gekommen sein: in den

1) Stefan. Borb. 308 sq.

2) David von Augsburg, S. 209 (Schluß von c. 5). 212 (c. 13). 213 (c. 15).

3) Anon. Pass. bei Flacius 542. (Max. Bibl. 264 A.) 546 und Max. Bibl. 273 C.

Quellen wird in dieser Beziehung kaum etwas anderes als in ihrem Besitz befindlich erwähnt als die Moralien Gregors und jene Sentenzensammlung, die Waldes selbst sich hat übersetzen lassen. Die Meinung, daß sie die kirchliche Litteratur, gelehrte wie asketische, in großem Umfange benutzt und umgearbeitet haben, wird sich als ein vollständiger Irrtum erweisen. Dafür haben sie eine Art Katechismus, der „sieben Glaubensartikel über die Gottheit und sieben über die Menschheit", sowie die zehn Gebote und sieben Werke der Barmherzigkeit enthält und mindestens dieses Schema aus der kirchlichen Litteratur entlehnt hat [1]).

Eine Frage von besonders hervorragender Bedeutung ist die, wie sich die Stammgenossenschaft zur Sakramentsverwaltung der römischen Kirche gestellt habe. Daß sie die römischen Sakramente bis zur Reformation anerkannt habe, daran ist schon im 1. Kapitel erinnert. Trotzdem hat z. B. auch Dieckhoff daran festhalten zu müssen geglaubt, daß sie wenigstens in gewissen Zeiten eine eigene Verwaltung des Abendmahls für ihre Gläubigen gehabt habe, daß dieselbe aber allerdings nie die eigentliche Regel gewesen sei. Dieckhoff beruft sich dafür auf die Angaben Innocenz' III. über die früheren Irrtümer des Bernhard Primus [2]); er findet eine solche eigene Verwaltung auch noch bei Stefan von Bourbon. In schwachen Resten habe dieselbe auch fernerhin bestanden, scheine sich aber nach den Protokollen der Toulouser Inquisition auf ganz seltene Fälle und dazu auf den engeren Kreis der waldensischen Prediger eingeschränkt zu haben [3]). Dieckhoff hat dann den merkwürdigen Bericht einer anonymen Aufzeichnung [4]) über die eigentümliche Abendmahlsfeier der französischen Waldenser

---

[1]) Vgl. Pract. inq. 250 und dazu die Mitteilungen von Jostes (Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik S. 9) über einen Katechismus, den Bernardus Guidonis überliefert.

[2]) Vgl. Kap. 1, S. 719.

[3]) Dieckhof 228—232. Ähnlich Herzog in der „Realencyklop." 1. Aufl., S. 514, nur daß ihm die Erkenntnis einer besonderen Stellung der Prediger auch hier entschwunden ist.

[4]) Martène et Durand V, 1754 sq. Vgl. über sie Anhang: Quellenerörterungen VIII.

sehr skeptisch angesehen und dem Bericht des Stefan von Bourbon den Vorzug gegeben, der eine sehr ähnliche Feier nur von einer bestimmten Sekte der Waldenser, den Tortolanen, erzählt [1]).

Daß nun Bernhard Primus für die Stammgenossenschaft nicht in Betracht kommen kann, ist schon erwiesen [2]), und daß Stefan von Bourbon die Gruppe der Ortlieber schildert, welche von den Lombarden ausgegangen, anderweitige Einflüsse auf sich hat wirken lassen, das werden die Erörterungen im Anhang noch besonders darthun. Daß aber die Unterschätzung des Berichts der anonymen Aufzeichnung nicht gerechtfertigt ist, zeigen andere Quellen, die Dieckhoff teils übersehen hat, teils noch nicht kennen konnte. Ich setze zunächst den Bericht selbst hierher:

„Die Armen von Lyon konsekrieren nur ein einziges Mal im Jahr, nämlich am Gründonnerstag, und zwar auf folgende Weise: Bei Anbruch der Nacht beruft der Vorsteher, wenn er Priester ist, alle Mitglieder der Gesellschaft [3]) beider Geschlechter, läßt vor ihnen eine Bank oder Lade zurüsten und ein reines Tuch darüber decken. Auf dasselbe stellen sie einen guten Becher reinen Weins und einen ungesäuerten Kuchen. Darauf spricht der Vorsteher zu den Umstehenden: ‚Lasset uns den Herrn bitten, daß er uns verschone, unsere Sünden und Vergehungen um seiner Barmherzigkeit willen uns verzeihe und das gewähre, was wir um seiner Barmherzigkeit willen erbitten. Laßt uns sieben Vaterunser sprechen zu Ehren Gottes und der heiligen Dreieinigkeit, damit er das thue.‘ Darauf beten sie alle mit gebeugten Knieen sieben Vaterunser und erheben sich wieder. Dann macht der, der die Konsekration vollzieht, das Kreuz über Brot und Kelch, bricht das Brot und giebt jedem der Umstehenden seinen Teil und reicht ebenso jedem den Becher zu trinken. Bei der ganzen Feier wird gestanden. So schließt ihr Opfer, und sie sind fest davon überzeugt, das sei der Leib und das Blut des Herrn Jesu Christi. Bliebe von diesem Opfer etwas übrig, so würden sie es bis Ostern aufheben und

---

1) Stef. Borb. 280 sq.

2) S. Kap. 1, S. 719.

3) Familia; gemeint ist natürlich die secta, fraternitas.

dann vollends essen. Wären aber dort einige, die sie darum bäten, so würden sie es diesen geben. Das übrige Jahr hindurch geben sie ihren Kranken nur gesegnetes Brot und Wein. Alle Armen beider (der französischen und lombardischen) Genossenschaften hatten ursprünglich diese Weise, das Opfer zu vollziehen, ehe die Scheidung zwischen ihnen eintrat."

Dieser Bericht enthält also vor allem folgende wertvolle Züge: 1) Die Abendmahlsfeier der französischen Waldenser findet nur einmal jährlich, am Gründonnerstag statt. 2) Sie ist an sich beschränkt auf die Brüder und Schwestern, also die apostolischen Prediger und Predigerinnen. Doch können auch die etwa anwesenden Freunde an derselben teil haben, sofern von den geweihten Stoffen etwas übrig bleibt [1]). 3) Die Weihe der Elemente führt die Transsubstantiation mit sich [2]). 4) Sie wird in jedem Fall durch einen „Priester" vollzogen, in der Regel durch den Vorsteher, falls dieser „Priester" ist. 5) Verschieden von diesen konsekrierten und verwandelten Stoffen sind offenbar das gesegnete Brot und der gesegnete Wein, der auch das Jahr über den Kranken gereicht wird. 6) Diese Form der Abendmahlsfeier ist der Stammgenossenschaft allein eigentümlich. Die Lombarden haben dieselbe seit ihrer Trennung von dieser aufgegeben.

---

[1]) Diese Worte scheint Dieckhoff 299 unrichtig zu deuten, wenn er sie so wiedergiebt: „wären einige andere dagewesen, die darum gebeten hätten (wohl solche, die wegen Krankheit nicht selber bei der Feier anwesend sein konnten), so hätte man denen davon darreichen lassen". Es heißt ja: „wären einige da (si essent ibi, nicht faissent), so würde man ihnen reichen (bene darent)", d. h. ob der Rest der Stoffe bis Ostern aufgehoben wird, hängt davon ab, ob außer dem nächstberechtigten Kreis der familia noch andere da sind, die darum bitten. Wenn aber jene familia nur die Prediger sein können, so diese nur die Freunde.

[2]) Daß die französische Stammgenossenschaft die Transsubstantiation überhaupt beibehalten hat, ist bekannt. Auch das Sendschreiben von 1218 erhebt das über allen Zweifel. Von den Quellen, welche die Stammgenossenschaft betreffen, hat nur die Consult. Tarracon. (a. a. O. 1800 A) eine zum Teil andere Aussage: „Quod in sacramento altaris panis et vinum postquam consecratum est, non efficitur corpus et sanguis Christi, si sacerdos sit peccator — et quemlibet reputant peccatorem nisi sit de secta eorum."

Das Mißtrauen, das Dieckhoff in diesem Bericht setzt, ist unberechtigt. Andere Quellen bestätigen ihn vollauf. Sehen wir von einer zweifelhaften Äußerung des Bernhard von Fontcaude [1]) ab, so bezeugt schon Alanus von Lille die Konsekration, also die Wandlung der Elemente als die Hauptbefugnis der Prediger neben Binden und Lösen [2]). Ebenso spricht Petrus von Vaux-Cernay davon, daß die Waldenser die Bereitung des Leibes Christi ohne (kirchliche) Weihe lediglich auf Grund des Sandalentragens für sich beanspruchen. Sodann spielt die Consultatio von Avignon 1235 zweifellos auf dieselben Vorgänge an, wenn sie diejenigen als Gläubige der Waldenser bezeichnet, welche von dem Brot gegessen haben, das die Waldenser nach ihrer verfluchten Sitte am Gründonnerstag weihen und das sie für den verwandelten Leib Christi halten. Noch Genaueres enthält der bisher ganz übersehene C. 29 des Konzils von Narbonne 1243 oder 1244. Auch hier handelt es sich um die Bestimmung des Begriffs der Gläubigen. Unter diesen falle, wer an dem Abendmahl der Waldenser am Gründonnerstag teilgenommen habe, wo ein Waldenser das auf einen Tisch gestellte Brot segne, breche und den Umstehenden gebe in dem Glauben, damit Christi Leib zu bereiten; nicht minder falle unter jenen Begriff, wer das von von den Waldensern geweihte Brot, das ihm von irgendjemand geschickt oder gegeben werde, annehme. Ebenso läßt die Consultatio des Erzbischofs von Tarragona 1242 die Mitglieder der waldensischen Sekte, also die Brüder, sich dem Wahn hingeben, daß sie auch ohne katholische Weihe Leib und Blut des Herrn bereiten können [3]). Auch Rainer Sachoni weiß das. Und endlich gesellt sich dazu das Zeugnis des Bernardus Guidonis in der Practica inquisitionis: er reproduziert die Schilderung jener anonymen Aufzeichnung und wenn er dabei auch keine selbst-

---

[1]) A. a. O. 1594 DE, wo er von Opfern der Waldenser spricht, die Gott nicht annimmt, darunter aber wahrscheinlich die guten Werke derselben meint.

[2]) A. a. O. II, 8.

[3]) A. a. A. 1800 A. Der Zusatz, daß das geschehen könne „a quolibet justo licet laico dum tamen sit de secta eorum“ ist freilich unrichtig (s. S. 58, Anm. 2.).

ständige Kenntnis von der Feier verrät [1]), so enthalten doch die Akten der von ihm geleiteten Inquisition wenigstens eine Andeutung über das Fortbestehen jener Sitte [2]), sofern darin eine Angeklagte, die Hugueta, bekennt, von den Waldensern gehört zu haben, daß der Majoralis ihrer Sekte, Johann von Lothringen, die Messe feiern könne, ein Ausdruck, der nichts anderes bedeutet als jenen Vollzug der Konsekration am Gründonnerstag.

Damit dürfte das Recht der Schilderung jener Aufzeichnung erwiesen sein und wenn Stefan von Bourbon jene Sitte nur als die einer kleineren Gruppe kennt, so ist zu bedenken, daß er dort nur von den verschiedenen Verzweigungen der Sekte in der Lombardei spricht. Die Tortolanen mögen also eine Abteilung der Lombarden gewesen sein, welche die französische Sitte beibehalten hat.

Welche Bewandtnis hat es aber mit dem gesegneten Brot? Ich gestehe, daß mir das nicht vollständig klar geworden ist. Allzu viel Nachrichten darüber existieren nicht, und die vorhandenen sind nicht sehr genau und nicht recht einstimmig [3]). So viel ist klar,

---

1) Pract. inqu. 248 (Schluß von c. 4): „predicta secta multos alios errores ab olim habuit et tenuit et adhuc in aliquibus partibus habere dicitur sicut de celebratione missae in die cene sicut dictum est superius.“

2) Lib. sent. inqu. Tholos. 291 oben.

3) Die deutlichsten Nachrichten sind folgende:

a) Consultat. Avin. 1235: Credentes sien qui comederunt panem et picem [so ist deutlich zu lesen!] in die cene juxta maledictum morem suum a Valdensibus benedictum, cum firmiter existiment ipsi consiliarii quod Valdenses tunc credunt conficere corpus Christi. Daß indessen den Verfassern hier vorzugsweise die Abendmahlsfeier vorschwebt, ist klar. Aber wozu dann panem et picem? Ich vermutete anfänglich picarium oder die von Du Cange bezeugte Form piceum = Becher. Allein abgesehen von der ungewöhnlichen Zusammenstellung mit comedere vgl. die Stellen aus den Urkundenformeln der Carcassonner Inquisition.

b) Consult. Tarrac. 1242 a. a. O. 1805 C. „si cum eis (nämlich Katharern und Waldensern) comedit aut bibit vel de pane benedicto ab eis accepit.“

c) Consult. Narbonn. 1243, c. 29: „si pacem ab haereticis vel Valdensibus vel panem ab eis benedictum a quocunque sibi missum vel datum scienter et dampnabiliter receperunt.“

daß das gesegnete Brot den Gläubigen durch die Waldenser selbst oder deren Freunde zugeschickt oder ins Haus getragen wird, daß es also nicht mit dem Teilnehmen an der Abendmahlsfeier oder an der von ihnen gesegneten Mahlzeit identisch sein kann. Auch darüber kann kaum ein Zweifel bestehen, daß, wenn unsere Berichte genau sind, die Segnung des Brotes mit der Abendmahlsfeier am Gründonnerstag irgendwie verbunden ist, also auf einmal für ein ganzes Jahr vorgenommen wird. Aber anderseits müssen beide Handlungen, die Segnung und die Konsekration, verschieden gewesen sein, und endlich nennen ein oder zwei Quellen außer dem gesegneten Brot nicht gesegneten Wein, sondern gesegneten Fisch. Wie es sich mit dem letzteren verhalte, ob hier etwa eine der Speisung der Fünftausend nachgebildete Feier vorliegt oder ein einfaches Mißverständnis der Berichterstatter, bezw. der Handschriften, wage ich nicht zu entscheiden.

Schon die bisherigen Darlegungen weisen nun aber auf Fragen zurück, welche die Verfassung der Genossenschaft betreffen. Ich habe darüber schon im ersten Kapitel einiges sagen müssen, kann aber erst jetzt auf das Nähere eingehen. Hier hat nun die Practica inquisitionis ganz neue Aufschlüsse gebracht; an die Stelle der bisherigen unklaren Meldungen und ziemlich inhaltlosen Andeutungen setzt sie einen genauen scharf umschriebenen Bericht [1]).

Die Sekte hat danach drei ordines in ihrer Mitte: Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Der Bischof, major oder majoralis, stellt die oberste Stufe ihrer Hierarchie dar: er wird gewählt von sämtlichen Presbytern und Diakonen; seine Wahl muß einhellig sein. An dieselbe schließt sich gemeinsames Gebet und Sünden-

---

d) Formeln der Inquisition zu Carcassonne. nr. 8: „accepisse pacem a mulieribus Valdensibus, comedisse eciam de pane in cena domini ab ipsis Valdensibus benedicto“ und nr. 18: „et multociens pacem ab eis accepit et comedit de pane et pisce benedicto a Valdensibus in die cene.“

e) Die anonyme Aufzeichnung vgl. oben.

[1]) Pract. inq. 136—138.

bekenntnis, letzteres zunächst privatim, dann öffentlich, doch ohne Spezialisierung der Sünden. Darauf folgt die Wahl. Diese erfolgt ordnungsmäßig durch einen anderen Bischof, nur in dem Fall, daß alle anderen Bischöfe tot sind, auch durch einen Presbyter. Die Weihe besteht in einer einfachen, vom Vaterunser begleiteten Handauflegung zum Empfang des heiligen Geistes, vollzogen durch den Weihenden und danach durch alle Brüder. Es ist dem katholischen Berichterstatter besonders aufgefallen, daß dabei weder eine feste Formel zur Verwendung kommt, noch die Übergabe eines Symbols noch eine Salbung oder Bekleidung mit dem Amtskleid erfolgt, sondern daß Gebet und Handauflegung die Weihe ausmachen sollen. Ganz entsprechend erfolgt die Weihe der anderen Stufen nur mit dem Unterschied, daß beim Presbyter die nachfolgende Handauflegung der Diakonen, beim Diakonen auch die der Presbyter wegfällt.

Die Befugnisse der einzelnen Stufen sind folgende: Der Bischof verwaltet die Sakramente der Buße, der Ordination und des Abendmahls. Er kann predigen, wo er will, und überträgt die Vollmacht zu predigen an den Presbyter. Er kann auch jeden, der ihm beichtet, von allen Sünden absolvieren, auch die entsprechenden Strafen ganz oder teilweise erlassen. Letzteres geschieht aber in der Regel nicht. Der Presbyter ferner darf Beichte hören, aber keine Strafen erlassen, und auch jenes nur in dem Bezirk, der ihm angewiesen wird, er darf auch das Abendmahl nicht verwalten. Dem Diakon endlich fehlt auch die Vollmacht, Beichte zu hören. Er hat nur die Aufgabe, den beiden höheren Stufen der Hierarchie zu besorgen, was sie bedürfen [1]).

Es erhebt sich nun aber die Frage, wie sich zu der höchsten Stufe des geistlichen Amts die Organe der äußeren Leitung, des Regiments verhalten, oder um es mit den Ausdrücken des Sendschreibens von 1218 auszudrücken, wie sich ministri und rectores verhalten [2]).

---

[1]) Diese Bedeutung der Diakonen hatte schon Dieckhoff 263 f. aus den dürftigen Andeutungen der damals allein zugänglichen Quellen im allgemeinen erkannt.

[2]) Vgl. Kap. 1, S. 711 f.

Die einzelnen Angaben der Practica inquisitionis machen noch eine Vorfrage notwendig: besteht ein Unterschied zwischen major und majoralis und ist das Bischofsamt monarchisch oder kollegialisch? Einen sachlichen Unterschied zwischen major und majoralis macht sie offenbar nicht [1]. Aber die andere Frage ist etwas verwickelter. Zunächst scheint es nämlich, daß das Amt des major oder majoralis monarchisch sei [2]. Allein da andere Stellen unzweideutig voraussetzen, daß außer dem einen majoralis auch noch andere dieses Amtes vorhanden sind [3], so kann man nur folgendes schließen: die jeweilige Spitze der Genossenschaft ist am Anfang des 14. Jahrhunderts immer monarchisch. Wer aber einmal zum major gewählt ist, behält zwar nicht die regimentliche, wohl aber die priesterliche und kultische Stellung desselben, den Rang und den Titel eines major. Doch tritt sowohl bei der Feier des Abendmahls [4] als bei der Aufnahme und Weihe zu den

---

[1]) Pract. inq. 137: majorem seu majoralem beweist an sich nichts. Denn seu bedeutet bekanntlich im Mittelalter auch et. Aber bezeichnend ist es, daß S. 136 unten der major den Zusatz omnium bekommt. Ebenso S. 137 oben und 249 oben. Ebenso Lib. sent. inqu. Tholos. 346 oben und 377 von Cristinus: qui erat major inter eos.

[2]) Vgl. major omnium u. s. w. in Anm. 1. S. 137: dictus major, major ipsorum. Besonders auffallend ist, daß diesem Major (Sing.) in der Weihe der unteren Grade die Presbyter zur Seite treten: „et post eum alii presbyteri ibi presentes“. Auch in der Diakonenweihe tritt der solus major hervor. Sodann S. 138: der Diakon hat tam majori quam presbiteris das Notwendige zu verschaffen. — S. 248: „habent et constituunt sibi unum superiorem super se quem vocant majoralem suum“. — S. 249: „major omnium ordinat et disponit de presbiteris et dyachonibus“.

[3]) Pract. inq. S. 137 bei Beschreibung der Weihe des Bischofs: „si aliquis major inter eos fuerit ibi presens“. Wäre darunter nur der major zu verstehen, dessen Amt abgelaufen ist, so wäre der Ausdruck geradezu irreführend. Dann S. 137 unten: die Weihe des major könne auch durch Presbyter erfolgen in casu quo omnes alii essent mortui. Dieser Fall aber wird erläutert durch die Worte, daß nur dann, wenn kein major da sei, ein Presbyter die Bischofsweihe vollziehen könne.

[4]) Anonyme Aufzeichnung bei Martène et Durand a. a. O.: ille qui praeest inter eos si est sacerdos. (Daraus macht Douais oder seine Handschrift: qui pater est inter eos!) Vgl. auch das Geständnis der Hugueta im Lib. sent. inq. Tholos. S. 291 oben.

verschiedenen Ämtern zunächst immer nur derjenige hervor, der gerade an der Spitze der Genossenschaft als der major oder majoralis steht.

In dieser monarchischen Form erscheint denn auch immer die äußere Leitung der Sekte. Die Practica bezeugt es auf das unzweideutigste, daß auch sie in Händen des majoralis, desjenigen Bischofs liegt, der gerade an der Spitze steht, des superior, wie ihn die Practica auch nennt [1]). Wie jeder, der neu aufgenommen wird, ihm Gehorsam verspricht — man vergleicht denselben mit dem Gehorsam, welchen die Katholiken dem Papst leisten [2]) — und die besonderen Gelübde der Genossenschaft in seine Hände abgelegt werden [3]), so hat er auch über die Presbyter und Diakonen zu verfügen, ihnen ihr Arbeitsfeld anzuweisen [4]), die von ihnen gesammelten Almosen in Empfang zu nehmen und dieselben jedem nach seinem Bedürfnis zuzuteilen [5]) und endlich von jedem spezielle Rechenschaft über Einnahmen und Ausgaben zu empfangen [6]).

Diese Rechenschaftsablegung sowie die Aufnahme neuer Mitglieder und die Verteilung der Arbeitsgebiete erfolgt auf den jährlich ein- oder zweimal stattfindenden „Generalkapiteln", wie sie Bernhard nennt [7]). In den Verkleidungen, deren sie sich ja stets bedienen, kommen da die Brüder von allen Seiten, womöglich in einer großen Stadt zusammen, in einem Hause, das die Freunde der Sekte zu diesem Zweck gemietet haben. Auch sonst haben wir über diese Zusammen-

---

1) Vgl. die Stelle S. 63, Anm. 2 gegen Ende.

2) Pract. inq. 248 unten. Lib. sent. inq. Tholos. 291 oben.

3) Pract. inq. 249 oben.

4) Pract. inquis. 249: „Et in illis capitulis major omnium ordinat et disponit de presbiteris et dyachonibus et de mittendis ad diversas partes et regiones ad credentes et amicos suos pro confessionibus audiendis et elemosinis colligendis et audit et recipit racionem de collectis et expensis factis."

5) Vgl. den Schluß der Anm. 4 und ebendas. weiter oben (Z. 6): „et ille qui major est inter eos distribuit et dispensat cuilibet secundum necessitatem ejus".

6) Vgl. den Schluß von Anm. 4.

7) Pract. inq. 249.

künfte der zerstreuten Genossenschaftsmitglieder Nachrichten [1]), und es war eine ganz verfehlte Auffassung, wenn man früher gemeint hatte, daß dies zugleich Zusammenkünfte von Laien gewesen seien [2]).

In diesen „Generalkapiteln" stellt sich nun der mehr oder weniger demokratische Unterbau dar, den die Genossenschaft trotz ihrer aristokratischen Gliederung und monarchischen Spitze hat. Denn wie hier alle Brüder erscheinen oder wenigstens erscheinen können, so sind auch alle an der Wahl des Genossenschaftshauptes beteiligt [3]). Die Genossenschaft ist also souverän, wenn auch durch die Verfassung, die sie sich gegeben, beschränkt [4]).

Vergleichen wir diese letzteren Ergebnisse mit dem, was im ersten Kapitel für die Zustände unmittelbar nach dem Tode des Waldes gewonnen worden war, so ergiebt sich zunächst als fast selbstverständlich die Kombination der jährlichen Generalkapitel — der Ausdruck stammt von Bernardus Guidonis — mit dem commune, der congregatio der Waldenser und der Lombarden; es ergiebt sich ferner, daß auch die Stellung dieses commune dem einzelnen Bruder gegenüber die gleiche geblieben ist: dasselbe hält nach wie vor die Funktionen in der Hand, die früher Waldes selbst vollzogen, und läßt sie durch seine Organe, speziell den major ausüben. Es ergiebt sich endlich auch die Identität des dort gefundenen priesterlichen Amts der ministri mit dem der Bischöfe und des Regierungsamtes der rectores mit dem des major. Dagegen hat sich inzwischen die Änderung vollzogen, daß dieses ehemals von zwei Männern verwaltet jetzt wieder in die Hände eines einzelnen gekommen

---

1) Raynald, Ann. eccl. 1332 nr. 31.

2) Vgl. Herzog, Rom. Wald. 273 im Gegensatz gegen Muston.

3) Pract. inq. 137 oben: „ab omnibus presbiteris et dyachonibus eligitur in majorem".

4) Lib. sent. inq. Tholos. heißt es S. 291: der majoralis Johann von Lothringen habe seine potestatem audiendi confessiones a Deo et ab illis qui posuerunt eum in illa via seu secta. Daraus allein wird man die Thatsache der Souveränität der Genossenschaft und die Auffassung, daß die Majores das Amt im Namen der Genossenschaft verwalten, nicht ableiten können. Aber die Wahl und Weihe des Genossenschaftshauptes durch die Gesamtheit ist schon Beweis genug dafür.

ist. Das Bedürfnis einer strammen einheitlichen Leitung hat sich also wieder geltend gemacht. Anderseits haben wir keine Spur mehr davon, daß das Amt auch jetzt noch nur ein Jahr verwaltet worden wäre [1]); nur daß es auch jetzt noch nicht lebenslänglich, sondern bloß auf bestimmte Zeit übertragen wird, geht aus den obigen Ausführungen hervor [2]).

Die Grundlage dieser Hierarchie ist, wie schon früher gesagt, das apostolische Leben im Sinne des Waldes, der Verzicht auf alles irdische Gut, also die evangelische Armut, ferner die apostolische Tracht und endlich das unstete Wandern im Dienste des apostolischen Berufs. Diese Züge bleiben in den späteren Quellen bestehen. Jeder Waldenser, der in die Genossenschaft aufgenommen wird, muß das Gelübde der evangelischen Armut ablegen, seinen bisherigen Besitz veräußern, den Erlös der Genossenschaft der „Armen" zustellen und künftig ohne jedes Eigentum, auch nicht von seiner Hände Arbeit — denn diese ist ihm untersagt — rein von Almosen leben [3]).

Diese Almosen werden von den Waldensern selbst und zwar speziell durch die Diakonen bei ihrer Arbeit eingesammelt. Sie bestehen nicht bloß in dem, was dem Einzelnen gegeben und sofort

---

1) Wenn im Lib. sent. inq. Tholos. 201 Cristinus und Johann von Châlons als majores illius sectae erwähnt werden, so ist das noch kein Beweis für die Fortdauer der Zweiheit. Denn der Angeklagte war sieben Jahre lang Waldenser, kann also zwei majores erlebt haben. Gerade seine Aufnahme war durch Cristinus allein erfolgt.

2) Zur Zeit der Reformation waren diese hierarchischen Unterschiede wieder verschwunden (s. Dieckhoff 262 und den Bericht des Morel das. 366 gegen unten). Moneta 402b kennt die dreifache Gliederung des kirchlichen Amtes als Forderung der Sekte und setzt dabei voraus, daß dieselbe trotzdem diese Ämter nicht habe. Wodurch Moneta zu dieser Ansicht kommen konnte, zeigt Pract. inq. 247 unten: „Item tres esse ordines in sua ecclesia asserunt et fatentur videlicet d. p. et ep. . . . Quin ymmo ordines sacros Romane ecclesie non reputant esse a Deo set a traditione hominum; ideoque fallaciter decipiunt, dicentes et fatentes se credere esse in sancta ecclesia (intelligentes de sua) sacrum ordinem ep. p. et d." Vgl. dazu die Aussage im Lib. sent. inq. Tholos. 290: „Item quod in ecclesia non sunt nisi tres ordines, episcopalis sacerdotalis et dyaconalis."

3) Pract. inq. 249 oben.

verbraucht wird, in Herberge, Nahrung und Kleidung, sondern auch in Geldgaben [1]) oder in Gaben, die in Geld umgesetzt werden [2]). Die Prediger haben darüber zum Teil selbst zu verfügen, indem sie wohl ihre eigenen Bedürfnisse damit decken, soweit die Naturalgaben der Freunde nicht ausreichen, jedenfalls aber ihre Genossen und Freunde, die etwa in die Hände der Inquisition gefallen sind, damit unterstützen [3]). Was übrig bleibt, wird an das Haupt der Genossenschaft abgeliefert und bei dieser Gelegenheit über Einnahmen wie Ausgaben Rechenschaft abgelegt [4]). Es werden endlich auch Legate an die Genossenschaft erwähnt [5]).

Die alte apostolische Tracht ist verschwunden oder auf ein Minimum zusammengeschrumpft. Noch um die Mitte des 13. Jahrhunderts tragen sie die Sandalen [6]); aber es ist nicht einmal ausdrücklich überliefert, ob sie am Anfange des 14. Jahrhunderts auf ihren Schuhen bezw. Sandalenriemen noch die eigentümlichen

---

1) Lib. sent. inq. Tholos. z. B. 224: „Item dedit aliquibus ex eis pecuniam." Besonders aber S. 232. (Vgl. Anm. 3.)

2) Vgl. Lib. sent. inq. Tholos. 233: „Item pluries vendidit bladum in foro quod datum erat Valdensibus et reddidit eis pecuniam."

3) Vgl. die in Anm. 1 zuletzt angeführte Stelle. Da schickt der Waldenser Hugoninus durch ein Weib, das zu den Gläubigen gehört, an einen Genossen Gerhard zwölf Touronenser Solidi. Gerhard soll dasselbe seinem eingekerkerten Bruder Perrin geben, damit dieser sie an den gleichfalls eingekerkerten Waldenser Stefan Porcher und andere Schicksalsgenossen verteile. Demselben Stefan werden dann auf demselben Weg weiterhin ein Überrock und acht Touronenser Solidi, einem andern Gefangenen ein Hemd und Hosen übermittelt, alles Gaben des Hugonin. Dasselbe Weib bringt dann einigen Gefangenen 14 Tolosaner Solidi, wovon ein Waldenser Petrus de Cernone allein fünf gegeben hatte. Weitere Gaben der Waldenser an ihre gefangenen Genossen und Freunde werden ebendaselbst erwähnt, aber nicht mehr einzeln genannt.

4) Pract. inq. 249.

5) Z. B. in den Formeln der Inquisition von Carcassonne nr. 14: „.. legavit in infirmitate, de qua decessit, clamidem suam Mandine Valdensi et XXti solidos societati pauperum de Lugduno".

6) Formeln der Inquisition von Carcassonne nr. 8: „in domo tua te presente in loco multo suspecto plures latentes heretici cum libris et sandaliis et varia supellectilia sunt inventi".

Schnallen bezw. Schilder getragen haben, die früher das Abzeichen eines Waldensers gewesen waren [1]). Jedenfalls hat sie die Not der allgemeinen Verfolgung gezwungen, ihren Stand durch stete Verkleidungen zu verdecken [2]).

An das Gelübde der Armut schließt sich das des Gehorsams gegen den Oberen der Genossenschaft [3]), sowie das der Keuschheit, Ehelosigkeit. Nur einmal in der älteren Zeit wird der Schein erregt, als ob die Waldenser verheiratet gewesen seien [4]). Aber schon aus derselben Zeit setzen andere Quellen [5]) voraus, daß dieselben ehelos leben. Und wie diese Voraussetzung allein sich zum apostolischen Wanderleben fügen will, so ist dieselbe Thatsache nicht nur durch die Practica inquisitionis bezeugt [6]), sondern auch

---

1) Vgl. Kap. 1. S. 677, Anm. 4: „deferebant".

2) Über diese stete Verhüllung ihres Stands durch angenommene Masken vgl. z. B. Stef. Borb. 293: „Aliquando quidam maximus inter eos fuit captus, qui secum ferebat multorum artificiorum indicia, in que quasi Proteus se transfigurabat. Si quereretur in una similitudine et ei innotesceret, in alia se transmutabat. Aliquando ferebat habitum et signacula peregrini, aliquando bacculum penitenciarii et ferramenta; aliquando se fingebat sutorem, aliquando barbitonsorem, aliquando messorem etc." — Dann ebendas. 280 oben: „transfiguratus per modum alicujus balistarii." — Von den deutschen Waldensern: David von Augsburg, c. 8, S. 210; c. 17, S. 214. Passauer Anonymus in Max. Bibl. 273, c. 8 u. ö.

3) Vgl. Pract. inq. 249 oben.

4) Bernhard von Fontcaude 1592 E und 1593 G: „Praeterea qui uxores habent aut pondere terrenae sollicitudinis opprimuntur, ad disseminandum verbi Dei non idonei sunt" — was als Einwand gegen die Waldenser vorgetragen wird. Allein auch das pondere terrenae sollicitudinis opprimi paßt auf die nicht, die sich von den Gläubigen erhalten lassen. Dieckhoff 192 räumt m. E. der Stelle zu viel Gewicht ein. Eine Stelle aus Alanus (a. a. O. 379 D: „mulierculas secum ducunt et eas in conventu fidelium praedicare faciunt") hat schon Dieckhoff a. a. O. richtig auf die apostolischen Predigerinnen bezogen. Eben die Thatsache aber, daß Frauen predigend mit ihnen umherziehen, hat wohl den Anlaß zu Bernhards Mißverständnis gegeben.

5) Eberhard von Bethune 1574 D: „si autem in castitate gloriamini".

6) Pract. inq. 249 oben: „ex tunc debent servare castitatem".

durch das Sendschreiben von 1218 sowie durch die Thatsache, daß auch die lombardischen Armen die Ehelosigkeit verlangt haben, als eine ursprüngliche Einrichtung erwiesen [1]). Daß die Stammgenossenschaft Verheirateten, welche das apostolische Amt auf sich nehmen wollten, die Trennung von dem anderen Teil auch ohne dessen Einwilligung gestattet hat, ist schon im ersten Kapitel gesagt worden.

Inbezug auf die besondere Sittlichkeit, welche die Stammgenossenschaft von ihren Brüdern verlangt, ist noch ein Punkt zu nennen, das Fasten. Die Practica berichtet, daß die Waldenser freiwilliges Fasten am Montag, Mittwoch, Freitag und in der Quadragesimalzeit geübt haben, jedoch an den beiden ersteren Wochentagen ohne völlige Enthaltung vom Fleisch, und auch in den Zeiten, da sie sich diese auferlegt, sei es nur aus Vorsicht, nicht aus Grundsatz geschehen. Denn sie halten das Fleischessen auch in dieser Zeit für erlaubt.

Ich wende mich zum Verhältnis der Waldenser zur römischen Kirche. Es hat sich in Kap. 1 aufs neue ergeben, daß die Waldenser von der Stammgenossenschaft der römischen Kirche nicht in der Schroffheit gegenüberstanden wie die Lombarden, daß sie dieselbe vielmehr zur großen Gemeinschaft der Getauften gerechnet und eben darum auch ihre Sakramentsverwaltung anerkannt haben [2]). Man betont dies speziell für das Abendmahl. Aber es wird auch kein Versuch gemacht, die „Gläubigen" von der Beichte bei den römischen Priestern abzuhalten. Vielmehr setzt man voraus, daß dieselben ihrer Beichtpflicht bei den Priestern genügen [3]). Aber man denkt dabei doch, wie es scheint, nur an die

---

1) Vgl. Kap. 1, S. 718. Für die Stellung der lombardischen Armen s. ebendas.; über ihre deutschen Brüder vgl. David von Augsburg c. 7, S. 210. — Auffallend ist dagegen Anon. Pass. (Max. Bibl. 273 B): „sed unusquisque nostrum uxorem suam habet".

2) Vgl. Kap. 1, S. 706 ff.

3) Z. B. Pract. inq. 252: „Item quando audiunt confessiones, dicunt confitentibus quod quando confitebantur sacerdotibus" u. s. w.

von Innocenz III. eingeführte österliche Beichte [1]). Dagegen wird das Jahr hindurch vor den Waldensern gebeichtet und von ihnen als den Inhabern der apostolischen Vollmacht die Absolution begehrt. Doch finde ich keine Spur davon, daß die Freunde angehalten worden wären, kirchliche Abgaben und ähnliche Leistungen zu verweigern, wenn auch anderseits die Anzeichen, daß dieselben geradezu auf die für sie hier bestehende Pflicht verwiesen worden wären, nicht ganz sicher sind [2]).

Trotzdem ist sicher, daß die Waldenser die gesetzgeberischen und richterlichen Vollmachten der römischen Hierarchie bestritten oder wenigstens eingeschränkt haben. Es ist eine stetig wiederkehrende Klage der kirchlichen Ketzerlitteratur, daß die Waldenser die Verpflichtung zum Gehorsam gegen Papst und Bischöfe nicht anerkennen, und diesen ebenso die Gerichtsbarkeit und Strafgewalt über sie, wie das Recht ihrer fortgehenden Gesetzgebung, speziell der Vorschriften über Fasten, Feste, Ehehindernisse u. a. absprechen. Doch ist, wie es scheint, wenigstens die Gerichtsbarkeit der römischen Hierarchie nur für den Umkreis der Sekte und ihrer Gläubigen bestritten [3]).

S. 257: in dem Formular für das Verhör der vermutlichen credentes: „Item si confitebantur peccata sua semel in quadragesima vel ante pascha proprio sacerdoti u. s. w. Es ist übrigens begreiflich, daß die Beichtpflicht von anderen vernachlässigt wird (vgl. Lib. sent. inq. Tholos. z. B. 241 am Schluß des Hymbertus und sonst oft).

1) Vgl. vorhergehende Anm.

2) In der Consult. Tarracon. 1242 a. a. O. 1802 C wird der Fall gesetzt, daß ein Insabbatus den Leuten katholische Dinge predige, z. B. sie sollen nicht lügen und schwören, keine Unzucht treiben, jedem zurückgeben, was ihm gehört: „eatis ad ecclesiam, solvite decimas et jura sua clericis". Indessen könnte man darin auch eine rein akademische Erörterung des Verfassers sehen, der die Frage erwägen will, ob jemand, der solche katholische Lehren von Waldensern annimmt, schon darum strafbar sei.

3) Vgl. u. a. Bernhard von Fontcaude 1586. Lib. sent. inq. Tholos. 201. 207 u. oft. Pract. inq. 245: „se (das Formular S. 133 unten fügt bei et suos complices) non esse subjectos domino pape ... nec aliis prelatis Romane ecclesie ... Item asseverant se non posse excommunicari ab eisdem R. pontifice et prelatis" u. s. w. Ebendas.

Was die Waldenser an der römischen Kirche aussetzen, ist ohne Zweifel das, daß die Hierarchie derselben die apostolischen Eigenschaften und Vollmachten besitzen will, ohne doch das apostolische Leben in Armut und Heimatlosigkeit über sich zu nehmen. Denn gerade auf dieses Leben gründen sie den Anspruch auf die apostolischen Vollmachten [1]). Bei diesem Standpunkt steht es freilich

---

246: „Item sanctiones canonicas decretalesque constitutiones summorum pontificum et statuta de jejuniis et de festis colendis ac decreta patrum predicta secta . . . non recipit nec valere reputat set spernit et respuit et condemnat. — Weiter als zu dem im Text angegebenen Umfang dieser Leugnung der gesetzgeberischen und richterlichen Befugnisse der römischen Hierarchie führt mit Bestimmtheit nur Moneta 443, c. 6. Vgl. aber die Bemerkung über diesen S. 72, Anm. 2.

Ganz vereinzelt ist der Vorwurf der Consult. Tarracon. 1242 (a. a. O. 1797 A. und 1799 E), daß die Waldenser auch der weltlichen Obrigkeit den Gehorsam versagen. — Die eigentümliche Behauptung, welche in den ältesten Quellen den Waldensern hie und da zugeschoben wird: man dürfe nur Gott gehorchen und den Menschen nicht um der Menschen, sondern allein um Gottes willen (Alanus c. 2, p. 380 sq. und in der Bulle Innocenz' III. über Bernhard Primus a. a. O.), ist in ihrer ersten Hälfte natürlich nur eine Verdrehung ihrer Berufung auf Apg. 4, 19.

1) Vgl. z. B. Alanus c. 8, p. 385: „Aiunt etiam praedicti haeretici quod magis operatur meritum ad consecrandum vel benedicendum ligandum et solvendum quam ordo vel officium. Unde ipsi quamvis ordinati non sint, quia se justos esse fingunt et merita apostolorum habere, modo sacerdotali benedicere praesumunt. Dicunt etiam se posse consecrare ligare et solvere, quia meritum dat potestatem, non officium, et ideo qui se dicunt apostolorum vicarios, per merita debent habere eorum officia.“ — Der Kern dieser Ausführung ist kein anderer, als der im Text angegebene, daß apostolisches Amt und apostolisches Leben zusammengehören. Die Ausführungen im einzelnen treffen gewiß nicht den Sinn der Sekte, daß das meritum oder das justos esse jene Vollmachten verleihe. Sonst wäre es unerklärlich, daß sie die Forderung der Freiheit des Priesters von Todsünden abweisen. Alanus hat aber in seiner Schilderung auch sonst manche Züge, welche nicht auf die französische Stammgenossenschaft, sondern nur auf die Lombarden passen. Vgl. bei ihm c. 12, p. 388 C. und D.: „quod orationes vel suffragia eorum, qui sunt in mortalibus peccatis, animabus mortuorum non prosunt“ und besonders die darauf folgende Begründung dieser These durch die Waldenser. Alanus ist aber auch dem südfranzösischen Schauplatz ziemlich ferne und schreibt nicht aus eigener Anschauung. — Derselbe Gedanke liegt vor bei Petrus von Vaux-

wie eine Inkonsequenz aus, daß sie nicht dazu fortgeschritten sind, die apostolischen Vollmachten der römischen Hierarchie überhaupt für inhalt- und wertlos, für einen bloßen unbegründeten Anspruch zu erklären. Allein, wie es scheint, haben sie den Bischöfen eine wirkliche durch Weihe vermittelte Nachfolge der Apostel zuerkannt und es ihnen nur als Todsünde angerechnet, daß sie das apostolische Leben nicht übernommen haben [1]). Dagegen sind die Spuren sehr unsicher, nach welchen man schon innerhalb der Stammgenossenschaft den großen Abfall der Kirche und ihrer Hierarchie vom apostolischen Leben von der Schenkung Konstantins hergeleitet hätte [2]); und daß die Sekte sich selbst bis in die apostolische Zeit

---

Cernay a. a. O.: „quemlibet eorum in necessitate dummodo haberet sandalia absque ordinibus ab episcopo acceptis posse corpus Christi conficere". — Vgl. dann auch Pract. inq. 247: „Item ipsos vite et perfectioni apostolice comparantes et meritis coaequantes in se ipsis inaniter gloriantur, dicentes se esse successores apostolorum et jactantes se tenere et servare evangelicam et apostolicam paupertatem", mit ebendas. 246: „se habere potestatem a solo Deo et a nullo alio sicut apostoli habuerunt a Christo audiendi confessiones" etc.

1) Moneta 446 sqq. (c. 7, § 1) beruht die Beweisführung des Waldensers darauf, daß die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die Gebote, welche den letzteren gegeben waren, zu beachten hätten. Über des Alanus abweichende Angabe und deren Wert vgl. die vorhergehende Anm. Lib. sent. inq. Tholos. 253 aber sagt der Waldenser Cristinus zu einem Presbyter der römischen Kirche: „Melius esset vobis quod essetis custos porcorum quam quod celebratis missam, quia estis in peccato mortali." Die Befugnis dazu wird also durch die Todsünde nicht hinfällig; wohl aber zieht sich der Priester, der in dieser befangen ist und doch das Opfer vollzieht, neue Verdammnis zu. Das ist aber bekanntlich genau so die katholische Lehre.

2) Die einzige Spur davon wäre Moneta 412 (§ 1 Anf.), wonach die Pauperes Leonenses sagen: „ecclesiam Dei tempore B. Silvestri defecisse, quando scilicet a Constantino et mundi divitias et dominationem secularem recepit . . . In temporibus autem istis restitutam eam asserunt per ipsos, quorum primus fuit Valdesius". Diese Theorie haben sonst nur die Lombarden. Daher möchte ich vermuten, daß Moneta hier von den Pauperes Leonenses, was bei ihm sonst als Gesamtnamen für alle Gruppen ist, aussagt, was nur von einer Gruppe, der Lombarden gilt, wie er denn auch sonst hie und da den Gesamtnamen für diese oder jene einzelne Gruppe gebraucht (vgl. Anhang nr. III). Vgl. daß auch Rainer Sacchoni 1775

oder überhaupt eine graue Vorzeit zurückdatiert hätte, dafür fehlen vollends alle Spuren [1]).

Was endlich die Klasse der sogenannten Freunde oder nach kirchlichem Ausdruck der „Gläubigen“ betrifft, so ist von einer Organisation derselben in Gemeinden nicht die mindeste Spur vorhanden. Auch die Protokolle der Toulouser Inquisition haben es durchweg mit einzelnen Personen zu thun und die Grenzen zwischen denen, welche als credentes, und solchen, die nur als suspecti oder fautores und receptatores gelten sollen, sind durchaus fließend und in der kirchlichen Gesetzgebung verschieden bestimmt [2]).

---

diese Legende nur bei den Lombarden kennt. Daß das anonyme Stück bei Martène et Durand V, 1754 sq. die Legende beiden Gruppen zuweist, ist bei dem Charakter dieses Stücks ohne Bedeutung (vgl. Anhang VIII).

1) Wenn im Lib. sent. inq. Tholos. 377 eine Frau sagt, die Waldenser stammen von den discipulis qui descenderunt a discipulis et apostolis Christi, so ist diese Aussage nicht nur sehr unbestimmt, sondern auch auf dem Gebiet der Stammgenossenschaft ganz vereinzelt. Die Legende über das Alter der Waldenser ist im lombardischen Zweig erwachsen.

2) Auf die Entwickelung dieses noch nicht genügend beachteten Punktes in der kirchlichen Gesetzgebung kann ich hier nicht weiter eingehen. Material dazu liegt reichlich vor in den päpstlichen Dekretalen, den Bestimmungen besonders der südfranzösischen und nordostspanischen Synoden, sowie den Konsultationen für die Inquisitoren. Als Hauptmaßstäbe zur Beurteilung der Frage, ob jemand als credens der Waldenser zu gelten habe, gelten folgende (doch besteht auch darüber nicht durchweg Übereinstimmung): 1) daß derselbe die Waldenser für gute oder heilige Männer gehalten habe (diese Bezeichnung boni homines stammt in Frankreich allem nach nicht aus den Waldenserkreisen, sondern ist aus dem Inquisitionsverfahren gegen die Katharer übertragen. Die Ausführungen Dieckhoffs 254 f. treffen darum nicht zu; 2) daß man bei den Waldensern gebeichtet; 3) daß man ihrer Abendmahlsfeier oder einer der anderen religiösen Handlungen (Tischsegen, gemeinsamem Gebet, Predigt) angewohnt; 4) daß man sie lebhaft unterstützt; 5) ihnen den Friedenskuß gegeben hat (vgl. z. B. Consult. Avinion. 1235. Consult. Tarracon. 1242 (a. a. O. 1798) Consult. Narbonn. 1244, c. 29 (paxosculum pacis). Articuli in quibus errant moderni haeretici von c. 1300 (Hist. génér. du Languedoc. Neue Ausgabe von Du Laurier u. a. VIII, 986). — Vgl. auch z. B. Practica inquis. 223; 6) daß man von den Waldensern die Evangelien und Episteln gelernt hat.

Die Sache liegt hier wiederum ganz ähnlich wie bei den Katharern von denen man sich in dieser Beziehung gleichfalls häufig ein unrichtiges Bild macht.

Diese Ausführungen ergänzen das Bild, das man von der waldensischen Sekte selbst bekommt. Statt daß dieselbe, wie in neuerer Zeit wieder Preger angenommen hatte, auf die Idee des allgemeinen Priestertums aufgebaut gewesen wäre, ist die Sekte selbst vielmehr gar nichts anderes als eine Hierarchie, welche auf den Gedanken des apostolischen Lebens und der Forderung einer besonderen ethischen Vollkommenheit gegründet, sich der römischen Hierarchie zur Seite stellt, um in einer Organisation, welche wenigstens die Grundformen der letzteren teilt, die Predigt zu treiben, die sakramentale Buße zu spenden und in ihrer eigenen engsten Mitte das Abendmahl zu feiern. Von dem allgemeinen Priestertum ist so wenig die Rede, daß die Laien überhaupt gar nicht zur Sekte gehören, daß vielmehr erst die Weihe zu einem der drei hierarchischen Grade die Mitgliedschaft verleiht [1]). Alles, was Preger für Rechte der Gemeinden hielt, stellt ausschließlich Rechte dieser Hierarchie dar [2]).

Es bleibt noch übrig, auf einige Punkte der Lehre einzugehen, in welchen sich die Sekte von der römischen Kirche unterscheidet. Besondere Dogmen oder theologische Lehren haben sie freilich nie gehabt und von einer „Dogmatik" der Waldenser zu reden, ist nur da möglich, wo man mit diesem Wort ganz ungenaue Vorstellungen verbindet. Auch die Punkte, in denen sie von der Kirche abweichen, sind durchaus praktischer Natur. Die

---

[1]) Pract. inq. 137 unten: „nec ante receptionem dicti ordinis [sc. diaconatus] aliquis est perfectus in eorum statu, set alii qui non sunt ordinati, vocantur credentes et amici eorum".

[2]) S. bei ihm S. 197 ff. Auch das ist nicht richtig, daß die Waldenser den Priestertitel für ihre Geistlichen vermieden haben (S. 205): vielmehr vgl. die schon angeführte Stelle des Sendschreibens von 1218, S. 238 oben: „hoc sacramentum non per mulierem non per laycum sed per solum confici sacerdotem. Ebenso die Lombarden. Vgl. ebendas. S. 239 (Kap. 1, S. 711, Anm. 3) — Auch hier hatte schon Dieckhoff das Richtige vorgetragen.

eine Gruppe derselben steht im Zusammenhang mit ihrer Anschauung von der Buße, auch mit derjenigen von der Autorität der römischen Kirche, die andere betrifft gewisse sittliche Grundsätze, welche die Sekte auch mit anderen häretischen Erscheinungen der Zeit teilt.

Was die erste betrifft, so erkennen die Waldenser das Fegefeuer überhaupt nicht an. Jede Seele geht unmittelbar entweder in den Himmel oder in die Hölle. Buße im Sinne der Abbüßung der Sündenstrafen giebt es nur in diesem Leben; man meint also wohl eben diese Buße, wenn man das Fegefeuer in dieses Leben verlegt [1]). Mit dem Fegefeuer fallen dann auch alle jene frommen Werke und Leistungen weg, welche den Seelen in diesem Mittelzustand zugute kommen sollen — die Suffragia mortuorum [2]); und damit, daß jeder auf seine eigene Leistung gestellt wird, auch die Ablässe [3]).

Über die Stellung zu den Heiligen erfahren wir kaum etwas. Daß die Weigerung, das Ave Maria zu beten, an sich nicht eine Verkürzung der Himmelskönigin bedeutet, ist schon oben angedeutet. Was aber die Practica inquisitionis über die Anrufung der Heiligen sagt, ist teils in den Aussagen der Angeklagten nicht zu begründen und offenbar auch von Bernhard selbst in seiner Praxis als Inquisitor nicht beobachtet worden [4]), teils unmittelbar aus

---

[1]) Lib. sent. inq. Tholos. z. B. 201. 208 u. ö. 240: „quod in presenti vita erat purgatorium animarum et post mortem anime purgate ibant in paradisum et non purgate ibant in infernum". — Pract. inq. 247 und 252: „quod vera poenitentia et purgatorium de peccatis est tantummodo in hac vita et non in alia". — — Nach Bernhard von Fontcaude 1599 f. hat nur eine Partei die Leugnung des Fegefeuers, eine andere dagegen nimmt für Fromme und Gottlose einen Mittelzustand an, der aber das Endgeschick, wie es nach dem Gericht eintritt, schon vorbildet.

[2]) Bernh. Fontc., c. 9 (1597 H — 1599 G). Consult. Tarracon. (1242) a. a. O. 1800 A. Lib. sent. inq. Tholos. z. B. 208 (u. oft). Pract. inq. 247 u. d. M. — Über Alanus c. 12 vgl. oben S. 71, Anm. 1.

[3]) Alanus c. 11 (p. 387). Consult. Tarrac. (1242) 1800 A. Lib. sent. inq. Tholos. z. B. 208 u. oft. Pract. inq. 246.

[4]) Pract. inq. 248: „Item nulla miracula que fiunt in ecclesia

dem Werk des David von Augsburg, also einer Schilderung von Waldensern der lombardischen Gruppe, abgeschrieben und daher für die Stammgenossenschaft nicht zu brauchen [1]). Wenn also römische Berichterstatter über diesen Punkt nichts zu sagen wissen, so wird man schließen dürfen, daß die Stammgenossenschaft hier keine eigenen abweichenden Meinungen gehabt hat.

Endlich sind fast alle Berichterstatter darüber einig, daß die französischen Waldenser nicht nur für sich und ihre Freunde, sondern überhaupt und allgemein das Lügen und Schwören und jede Art des Vergießens von Menschenblut, auch durch die staatliche Gerichtsbarkeit, für absolut verboten erachtet haben [2]).

II.

Die Lombarden und ihre deutschen Brüder und Freunde.

In der Zeit, da sich die Separation der Lombarden von der Stammgenossenschaft vollzogen hat, treten uns jene als ein Verein entgegen, der dieser vollständig entsprechend gebildet ist und bis dahin dieselben religiösen Tendenzen verfolgt haben muß, wenn er sich auch in einzelnen Punkten des Glaubens, der Sitte und der

---

sanctorum meritis et precibus dicunt esse vera, quia nullus ipsorum [sc. Waldensium] aliquando fecit miracula. Auch diesen Zug berichtet Bernard Guidonis in der Weise, wie er es stets thut bei solchen Zügen, die er in seiner Praxis nicht selbst bestätigt gefunden hat, indem er sagt, diesen und ebenso die in der folgenden Anmerkung genannten Punkte teilen die Waldenser ihren Gläubigen nicht mit, sondern behalten es unter sich.

1) Über Anrufung, Dienst und Tage der Heiligen — Vgl. Quellenerörterungen nr. VI unter II, 3.

2) Alle drei Punkte bei Alanus c. 15—20 und Lib. sent. inq. Tholos. fast in jedem Verhör. Pract. inqu. 134. 245 unten. 246. 251. 252. — Nur Töten und Schwören bei Petrus von Vaux-Cernay a. a. O. Rainer Sacchoni 1775. Consult. Tarrac. (1242) 1797 A. 1800 A. Einen Unterschied im Verbot des Eids in der Weise, daß er etwa den credentes unter Umständen gestattet würde, machen die französischen Waldenser grundsätzlich nicht. Vgl. alle diese Stellen.

Organisation anders entwickelt hat und insbesondere eine andere Stellung zur römischen Kirche und ihrer Sakramentsverwaltung einnimmt.

Das deutsche Missionsgebiet, an welches jenes Sendschreiben gerichtet ist, ist ohne Frage im südlichen Deutschland zu suchen: es wird sich damals schon vom Oberrhein bis nach Österreich hinein erstreckt haben [1]). Von da aus hat sich dann aber im Laufe des 14. Jahrhunderts die Mission der Waldenser immer weiter erstreckt, bis sie am Ende desselben und am Anfang des 15. Jahrhunderts in einer gewaltigen Ausdehnung von der Westschweiz bis hinüber an die Süd-Ostmarken des Reichs, vom Ober- und Mittelrhein durch das Maingebiet und Franken bis nach Thüringen, von Böhmen bis hinauf nach Brandenburg und Pommern dastehen und ihre letzten Ausläufer bis nach Preußen, Polen, Schlesien, Ungarn, Siebenbürgen und Galizien reichen [2]). Von den Waldensern der Stammgenossenschaft habe ich bisher nicht die geringste Spur in Deutschland entdecken können [3]).

Wir besitzen aber auch die Nachrichten darüber, daß diese deutschen Waldenser in lebendiger Verbindung mit dem Mutterland ihres Glaubens, der lombardischen Genossenschaft, geblieben sind. Unsere sichere Kenntnis der deutschen Waldenser beginnt mit dem Sendschreiben von 1218, das die Lombarden ihren deutschen Brüdern schicken. Zu Anfang des 14. Jahrhunderts hören wir, daß diese vielfach in die Lombardei reisen, ihre dortigen Bischöfe besuchen und ihre Steuern dahin abführen [4]). Das letztere hören wir ein bis zwei Jahrzehnte später von den böhmischen und

---

[1]) Vgl. Preger, Beiträge, 221 f. und dazu, daß der Häretiker Ortlieb (aus der Zeit Innocenz' III.), der, wie sich zeigen wird, von den Lombarden ausgegangen ist, aus Straßburg stammt, sowie daß gerade die ältesten Quellen über die deutschen Waldenser aus Schwaben, bezw. Baiern und aus Österreich stammen. (David von Augsburg und der Passauer Anonymus.)

[2]) Haupt, Die religiösen Sekten in Franken, S. 20 ff.

[3]) Preger, Der Traktat des David von Augsburg, S. 194, meint sie in den von David beschriebenen zu finden. Vgl. aber Anhang, Quellenerörterungen nr. V.

[4]) Anon. Pass. bei Flacius 547 M.

polnischen Waldensern [1]); und aus einer nicht näher bekannten Zeit wird berichtet, daß diejenigen, welche Waldenserprediger werden wollten, aus Böhmen zu den lombardischen Meistern ziehen, um sich auf ihren Beruf vorbereiten zu lassen [2]). Endlich aber kann ich noch auf einen bisher unbekannten Briefwechsel verweisen, welcher im Jahre 1368 zwischen den Lombarden und einer Anzahl ehemaliger, in der Verfolgung zur römischen Kirche abgefallener österreichischer Armen geführt worden ist [3]). Derselbe weist auf die lebhaftesten Beziehungen zwischen beiden Gebieten hin, bestätigt die Vermutung, daß in der Lombardei eine Zentralleitung des ganzen Missionsgebiets bestanden hat, liefert noch weitere Beweise dafür, daß die lombardischen wie die deutschen Armen damals durch gemeinsame Institutionen, insbesondere eine gemeinsame „Regel", dieselben schriftlichen Aufzeichnungen über ihre frühere Geschichte und ihre Hoffnungen für die Zukunft verbunden waren [4]).

Bei dieser Verbindung der beiden Gebiete können wir es nun gewissermaßen verschmerzen, daß uns über die Armen in der Lombardei selbst recht wenig überliefert ist: unsere Quellen beschränken sich hier bis jetzt auf das Sendschreiben von 1218, Moneta, Rainer Sacchoni und endlich den Briefwechsel von 1368.

Viel reicher fließt die Litteratur für die deutschen Waldenser. Sie ist der Hauptsache nach — denn ich erwähne doch nur die bedeutendsten, die ich im folgenden immer wieder heranziehen werde — folgende:

1. Bericht des Minoriten David von Augsburg in seinem Tractatus de inquisitione haereticorum, herausgegeben von Preger, verfaßt zwischen 1256—1271; er beschreibt Waldenser in Schwaben oder Bayern. Vgl. Anhang: Quellenerörterungen nr. V.

2. Die Schilderung eines Dominikaners in Krems, des von Preger sogenannten Passauer Anonymus; geschrieben

---

1) und 2) Flacius 540 M. aus verschiedenen handschriftlichen Akten.

3) Das Nähere sogleich bei den Quellen.

4) Das Nähere weiter unten.

bald nach einer Inquisition von 1315 f.; sie handelt über österreichische Waldenser (Diöcese Passau); gedruckt teilweise bei Flacius, Catalogus testium veritatis; ed. Lugduni 1597; teilweise in Max. Bibl. PP. Lugdun. XXV. Im Zusammenhang mit jener Inquisition stehen auch einzelne Stücke, die Frieß, Patarener, Begharden und Waldenser in Österreich während des Mittelalters („Österr. Vierteljahrsschrift für katholische Theologie", XI 1872, S. 209—272), veröffentlicht hat. Leider durfte ich diese Arbeit nur eine Zeit lang benutzen und zu einer Zeit, da ich die Handschriften von Helmstädt-Wolfenbüttel noch nicht ausgebeutet hatte. Ich citiere daher einiges nach Cod. Helmst. 315, was auch bei Frieß steht. Alles Nähere vgl. im Anhang: Quellenerörterungen nr. IV.

3. Bruchstücke eines Briefwechsels zwischen lombardischen und deutschen Waldensern vom Jahre 1368 [1]), enthaltend 1) ein Schreiben des Johannes, Girardus, Petrus, Symon und „anderer Brüder" samt ihren „Unterthanen" an die deutschen Brüder, Antwort auf ein nicht erhaltenes Schreiben der letzteren, in welchem diese von der jüngst vergangenen Verfolgung und dem Abfall einiger Brüder Nachricht gegeben hatten. 2) Antworten der abtrünnigen Brüder Siegfried und Johannes auf ein Schreiben, das die Lombarden an sie gerichtet hatten. Jeder schreibt besonders. — Erhalten in Cod. St. Florian. XI, 152.

4. Regule secte Waldensium, herausgegeben von C. Schmidt (in Zeitschr. f. hist. Theol., XXII, 238 ff.) und von diesem für eine waldensische Predigt gehalten, vielmehr aber identisch mit der auch in dem Schreiben des abgefallenen Waldensers Johannes (vgl. nr. 3) erwähnten und in derselben Handschrift von St. Florian dem Briefwechsel folgenden Regula der

---

[1]) In der Antwort des Johannes heißt es: Die Kirche könne die Predigt der Waldenser nicht so lange geduldet haben, wie diese behaupten, quia computatis ab incarnacionis domini usque ad Constantinum imperatorem scilicet CCC annis XIIII (cujus tempore Silvester rector et caput fuit ecclesie) et a Constantino et Silvestro usque ad inventorem vestre secte DCCC, additis CC annis ab invencione quibus manifeste dicitur eam extitisse, remanent vix L anni usque nunc scilicet anno domini M°CCCLXVIII, in quibus predicare publice desit.

Lombarden, und dem in demselben Brief erwähnten Liber justorum jedenfalls teilweise nahe verwandt.

5. Die Akten und Aufzeichnungen, welche mit der großen Inquisition von 1391 ff. zusammenhängen: a) die Schriften des Petrus von Pilichdorf über die österreichischen Waldenser in Max. Bibl. PP. Lugdun. XXV, 277—299 und 299—302, geschrieben 1395 (vgl. Preger, Beiträge 188 f.[1]). — b) Refutatio errorum etc. (anonym) ebendas. 302—307. — c) Index errorum etc., ebendas. 307, samt den angehängten Formularien für die Untersuchungsfragen. — d) Bericht des Inquisitors Petrus O. Coelest, bei Preger, Beiträge 246 bis 250. — Handschriften dieser und anderer Stücke aus jener Verfolgung begegnen in den Katalogen häufig. — e) die Stücke über österreichische Waldenser bei Frieß a. a. O. — f) die vorläufigen Nachrichten Wattenbachs über den Prozeß gegen die brandenburgischen und pommerischen Waldenser von 1393 ff. in den SB. der Berliner Akademie 1886 nr. IV. — g) Die Stücke bei Haupt, der waldensische Ursprung des Cod. Tepl. u. s. w. gegen die Angriffe von F. Jostes verteidigt 1886. S. 34—37. — h) Die Regulae Waldensium bei Krone, Fra Dolcino S. 201.

6. Die Aufzeichnungen über Straßburger Waldenser (Winkler) aus dem Jahre 1400 bei Röhrich, Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsaßes, I, 3—77. Vgl. Anhang: Quellenerörterungen nr. VII. — Aus diesem Prozeß stammen vielleicht die von Schmidt herausgegebenen Stücke, die eine Straßburger Handschrift vom Jahre 1404 auf-

[1]) Man hat früher den Traktat in das Jahr 1444 verlegt auf Grund der Unterschrift desselben in Max. Bibl. Preger hat die richtige Zeit ermittelt. Dieser Petrus von Pilichdorf ist übrigens eine zu seiner Zeit sehr bekannte Person, Professor an der Universität Wien. Sein voller Name ist Petrus Engelhardi, er ist Inhaber der Pfarrei Pilichdorf und eines Wiener Kanonikats. Im Verzeichnis der theologischen Dekane erscheint er zuletzt 1401 und 1402. Vgl. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität I, 54. 109. 124. 160. 386. 621. — Handschr. seines Traktates sind außer dem von Preger a. a. O. erwähnten Clm. 5338 z. B. in Clm. 5614, fol. 260. Cod. Vindob. 4219, fol. 212a (unvollständig auch ebendas. Denis II, 610, fol. 191). Cod. St. Florian XI, 234, fol. 93a.

bewahrt hatte, nämlich außer den unter nr. 4) genannten Regule secte Waldensium haereticorum: a) eine Schilderung der Waldenser, ihres Glaubens und ihrer Sitte; b) eine Darstellung verschiedener anderer Sekten, beides in der Hauptsache Auszug aus dem Passauer Anonymus (enthält z. B. auch die von Preger, Mystik I, 469 ff. nr. 98 ff., aus dem Passauer Anonymus herausgegebenen Artikel der Sekte des neuen Geistes).

7. Die Akten des Prozesses gegen die Waldenser zu Freiburg i. U. 1430 bei Ochsenbein, Aus dem schweizerischen Volksleben des 15. Jahrhunderts, 1881.

Ich halte mich in der folgenden Darstellung, dem Titel dieser Arbeit entsprechend, zunächst an die Quellen bis zum Anfange des 14. Jahrhunderts, ziehe aber zur Unterstützung auch die späteren Quellen herbei, ein Verfahren, das hier nicht unerlaubt ist, weil hier ebenso wie bei der Stammgenossenschaft gegenüber der großen Beharrlichkeit der Sekte die Veränderungen in ihrem Aussehen im ganzen gering sind. Die Abwandelungen, die sich im Laufe der Zeit herausstellen, werde ich natürlich hervorheben.

Die Grundzüge der lombardischen und deutschen Armen sind dieselben wie die der französischen [1]). Sie bilden wie diese eine geschlossene Genossenschaft apostolisch lebender Männer und Frauen [2]), Brüder und Schwestern, Meister und Meisterinnen; die Männer heißen hier auf deutschem Gebiet auch geradezu Apostel

---

1) Daher kann z. B. Bernardus Guidonis das Werk des David von Augsburg ausschreiben und ein deutscher Inquisitor vom Ende des 14. Jahrhunderts sich die Konsultationen und Formularien südfranzösischer Inquisitionen speziell für sein Verfahren gegen die Waldenser abschreiben lassen: in Cod. Helmst. 315, den ich damit meine, sind immer die Namen Valdenses u. ä. rot unterstrichen.

2) Über Waldenserinen auf diesem Gebiet vgl. Sendschreiben von 1218, Adresse. David von Augsburg c. 6 (S. 209). Anon. Pass. (bei Flacius 546 oben). Schmidt a. a. O., S. 245. Röhrich, S. 42 u. 51. Doch finde ich keinerlei Nachricht über die Verwaltung des Bußsakraments durch Frauen. Auch von derjenigen der andern Sakramente scheinen sie trotz einiger zweifelhafter Äußerungen der Berichterstatter (vgl. z. B. unten S. 93, Anm. 1 ausgeschlossen zu sein.

oder Zwölfboten [1]). Auch ihre Hauptaufgabe ist die Verwaltung des Bußsakraments, weshalb sie häufig auch als die „Beichter" bezeichnet werden, und die Belehrung der Freunde durch die Predigt. Wie sehr auch hier speziell jene den Beruf der Brüder bildet, tritt freilich bei David von Augsburg und dem Passauer Anonymus nicht so hervor, da sie viel weniger die Einrichtungen und Funktionen als vielmehr die Meinungen und das äußere Auftreten der Ketzer schildern. Um so mehr zeigt es sich aber allerdings in den Ver-

1) Vgl. die von Flacius a. a. O. 558 f. veröffentlichte Aufzeichnung aus dem Jahre 1391 über gefangene rectores der Waldensersekte, welche von ihren Freunden selbst als apostoli, magistri, angeli et fratres bezeichnet werden. Der Druck bei Flacius ist übrigens sehr verderbt. Ich habe auch das rectores (Flacius liest errores) nach Cod. Helmst. 431, fol. 2 b korrigiert. Dort sind auch die Namen vollständiger und vielfach abweichend. Vgl. auch Frieß a. a. O. 257. Dagegen bringt die Handschrift nur die Namen, sowie andere Personalien der Gefangenen, nicht aber die obigen Titel und die fünf von Flacius zur Charakteristik der Sekte angeführten Sätze. Diese wiederum finden sich zum Teil wörtlich in dem Stück De ritu et conversatione [Valdensium] bei Schmidt a. a. O. 243 f. Was nun zunächst den Titel Brüder betrifft, so bleibt derselbe auch bei den Lombarden und Deutschen den apostolischen Männern vorbehalten und wird niemals von den Gläubigen gebraucht. Vgl. das Sendschreiben von 1218 und die Erörterungen darüber in Kap. 1, S. 692 f. Ferner z. B. den anonymen Traktat in Max. Bibl. PP. Lugd. XXV, 302 G: „haeresiarchas quos apud se fratres nominant et in confessione dominos appellant". Dieselbe Beobachtung auch sonst. Vgl. z. B. auch Wattenbachs Angabe über die pommerischen und brandenburgischen Waldenser a. a. O., S. 59 unten. Auch in den Schreiben des Cod. St. Flor. a. a. O. nennen sich die „haeresiarchae" „Brüder" und unterscheiden von sich ihre subditi.

Der Titel Magister oder Meister ist der häufigste. Dav. Augsb. 207 (Schluß von c. 7), 221 (c. 31). Dann sehr oft bei den Straßburger Winkelern (vgl. z. B. S. 42) und Petrus von Pilichdorf a. a. O.

Dazu kommt die sehr häufige Bezeichnung „confessores", „bihter". Vgl. Dav. Augsb. 210 (s. o.). Das deutsche bihter ist bei den Straßburger Winkelern der gewöhnlichste Titel. Ebenso häufig bei den Freiburger Waldensern (vgl. Ochsenbein z. B. S. 222 u. 228. 340 u. o.).

Als Apostel oder Zwölfboten werden sie oft bezeichnet (namentlich in Straßburg und Freiburg) vgl. z. B. bei Röhrich, S. 46: „die sich die zwelfbotten nennent"; bei Ochsenbein 206.

Ganz vereinzelt ist die Bezeichnung amici Dei bei Dav. Augsb.

hörsakten von Straßburg 1400 und Freiburg i. U. 1430. Der Glaube steht fest, daß die Brüder allein imstande sind, die Absolution zu erteilen und die rechte Buße aufzuerlegen und daß nur in besonderen Fällen der römische Priester denselben Dienst leisten könne [1]).

Auch hier ist es wiederum die Thatsache, daß die Brüder das apostolische Leben führen, was sie in den Augen ihrer Gläubigen für diese Funktionen befähigt; insbesondere betont man hier die Armut. Aus eben diesem Grunde leitet sich die Verwerfung der römischen Kirche her.

Hier setzt nämlich die Legende ein, wie wir sie fast in allen Quellen des lombardischen Zweigs hervortreten sehen und wie sie in der „Regel" der Sekte, sowie in einer besonderen Schrift derselben, dem „Buch der Gerechten", in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ungefähr so dargestellt war [2]): Nachdem die alte Kirche etwa 300 Jahre lang in Demut und Armut gelebt, wurde der römische Bischof Silvester durch Konstantin, den er vom Aussatz geheilt und getauft hatte, zu Macht und Reichtum erhoben und mit der kaiserlichen Krone geschmückt. Die Kirche folgte ihm auf diesem Weg, aber einer seiner Genossen weigerte sich dessen, weil der Herr ihm befohlen, kein irdisches Gut zu besitzen. Weil Drohungen nichts verfangen, er vielmehr samt anderen in der Armut bleibt, werden sie aus der „Synagoge" gestoßen, zerstreuen sich in der Welt und mehren sich immer reichlicher, bis sich Verfolgung erhebt, die sie beinahe vernichtet. Aber nach der Verheißung des Herrn muß immer die Leuchte der Wahrheit brennen bleiben, und so traten Petrus von Walden und sein Genosse Johann von Lyon auf, erneuerten den Stand der Armen und brachten viele durch apostolischen Wandel dazu, denselben Weg zu beschreiten, bis auch sie aus der Synagoge gestoßen wurden

---

1) Näheres weiter unten S. 94 f.

2) Ich gebe die Erzählung im Anschluß an die „Regule secte W. her." bei Schmidt a. a. O. 239 und in Cod. St. Flor. Ähnlich das Schreiben der Lombarden am letzteren Orte unter Berufung auf das „Buch der Gerechten". Die Erzählung klingt öfters ganz wörtlich an die Regulae an.

und sich nun eine neue große Verfolgung erhob, die bis in die Gegenwart dauert. —

Die Anschauung, daß die Ausstattung der Kirche und des Klerus mit Vermögen und weltlichen Herrschaftsrechten zur Zeit Konstantins den großen Abfall ausmache und daß erst in Waldes wiederum das apostolische Leben erneuert worden sei, jedoch so, daß zwischen ihm und der Zeit Silvesters eine ununterbrochene Kette von apostolisch lebenden Männern bestanden habe, — diese Anschauung findet sich auch sonst als regelmäßiger Zug der lombardisch-deutschen Legende [1]).

Es ist nun schon hervorgehoben worden, daß die Lombarden ihren Gegensatz gegen die römische Kirche viel schroffer gefaßt haben als die französische Stammgenossenschaft. Die Lombarden sind dazu fortgeschritten, der römischen Kirche den Charakter einer Kirche Christi überhaupt abzusprechen. Sie ist ihnen die Synagoge der Übelthäter, das Tier aus der Apokalypse, die babylonische Hure; ihre Kleriker sind Schriftgelehrte, ihre Mönche Pharisäer, alle ihre Mitglieder Gott unbekannt, „fremd" und darum von der Seligkeit ausgeschlossen [2]). Dagegen wissen sich diejenigen,

---

[1]) Vgl. bes. Rainer Sachoni a. a. O. 1775. Dann Moneta 412 § 1 Anf.) und dazu oben S. 72, Anm. 2. Ferner David Augsb. 214 M. Anon. Pass. (bei Flacius 544): „quod ecclesia Romana . . . defecerit a Sylvestro, cum venenum temporalium in ecclesiam infusum sit". Der Cölestiner Petrus (bei Preger, Beiträge 246, nr. 4). Petrus von Pilichdorf a. a. O. 278, c. 1. — Dieselbe Tradition findet sich dann auch n der Schilderung der anonymen Aufzeichnung (Martène et Durand V, 1754 f.).

[2]) Vgl. z. B. Rainer Sachoni a. a. O. 1775: „quod ecclesia Romana est ecclesia malignantium et bestia et meretrix quae leguntur in Apocalypsi". — David Augsb. 206 (c. 4): „a scribis et pharisaeis extra synagogam ejecti"; und 206 (c. 5): „Romanam ecclesiam dicunt esse meretricem Babylon et omnes ei obedientes dampnari. Omnes clericos et eis obedientes [ich bevorzuge den Text von Martène] a tempore B. Sylvestri pape dicunt esse dampnatos. — Anon. Pass. (bei Flacius 544): „quod ecclesia Romana non sit Jesu Christi sed ecclesia malignantium; . . quod omnia vitia et peccata sint in ecclesia et quod ipsi soli juste vivunt, . . . quod Romana ecclesia sit illa meretrix in Apocalypsi; . . quod praelati sunt scribae et religiosi Pharisaei". — Cod. St. Florian

die bei den Armen zur Beichte gehen, als die Gemeinde Jesu Christi oder der Gerechten, als diejenigen, die Gott bekannt, „kund“ sind, weshalb sie sich geradezu als die Kunden, die Römischen als die Fremden bezeichnen [1]).

Diese schroffe Stellung zur römischen Kirche erstreckt sich nun auch auf das ganze hierarchische und kultische System derselben: beinahe den gesamten Umfang ihrer heiligen Handlungen, Sakramente, Weihen und den dazu verwandten Apparat und Pomp, dann alle Satzungen und Ordnungen und das ganze hierarchische Gebäude trifft ihr verwerfendes Urteil. Aber freilich man würde sich sehr täuschen, wenn man meinen würde, daß diese schroffe Stellung und die ganze Fülle der Einzelheiten, die im folgenden nach den Quellen vorgeführt werden sollen, von der ganzen Zahl der waldensischen Freunde vollständig geteilt worden wäre. Man muß sich vielmehr immer wieder gegenwärtig halten, daß diese Freunde keine fest gefugten und einheitlich disziplinierten Gemeinden sind,

---

über Johann von Lyon: „quia extra sinagogam factus est u. s. w. — Ebenso in den Regulae u. s. w. bei Schmidt a. a. O. — Petrus O. Coelest. bei Preger, Beiträge 247, nr. 29 f. — Die dem Verhör zugrunde gelegten Artikel bei Ochsenbein 208, nr. 14: diejenigen, welche nicht zur Sekte gehören, seien Gott unbekannt und widerlich und von seiner Gnade ausgeschlossen. Vgl. auch 196: niemand könne in das Paradies kommen, wenn er nicht von jener Sekte etwas habe und halte.

1) Vgl. z. B. Dav. Augsb. 206, Z. 4 v. u.: „se solos esse Christi ecclesiam et Christi discipulos“. Anon. Pass. (bei Flacius 544): „quod ipsi soli juste vivant; . . quod ipsi sint ecclesia Jesu Christi“. = In dem Stück bei Schmidt a. a. O. 243 heißt es: „item dividunt unitatem ecclesie credentes et dicentes hominem virtuose viventem solum in sua fide salvandum“, d. h. sie zerreißen die Einheit der Kirche dadurch, daß sie glauben, der tugendhafte Mensch könne nur in ihrem Glauben, d. h. in ihrer Sekte selig werden. Daraus macht Keller, Die Reformation u. s. w., S. 249 f.: „ein Mensch, der tugendhaft lebe, werde allein durch seinen Glauben des Heils teilhaftig“ und läßt das noch gesperrt drucken! — Die Unterscheidung von Fremden und Kunden kann ich erst vom Ende des 14. Jahrhunderts nachweisen. Petrus von Pilichdorf a. a. O. 218, c. 14. der Anonymus ebendas. 302 H. Ebendas. 308, nr. 14 u. 22. Wattenbach a. a. O. 48 unten. Den Sinn der Bezeichnung erläutert die Stelle bei Ochsenbein 208, nr. 14.

sondern lediglich einzelne Individuen, die unter der beichtväterlichen Erziehung der Meister stehen und von ihnen nur Schritt für Schritt in die volle Wahrheit eingeführt werden. Es kann sich also auch im folgenden nur darum handeln, womöglich die grundsätzlichen Anschauungen der Meister festzustellen und dabei stets dessen eingedenk zu bleiben, daß die Kluft zwischen ihnen und den korrekten Angehörigen der römischen Kirche durch eine Menge Zwischenstufen ausgefüllt ist und daß, wie uns aufs bestimmteste mitgeteilt wird, die Meister erst da den ganzen Gegensatz gegen das römische System herauskehren, wo sie ihrer Sache völlig sicher sind. Nur innerhalb dieser Grenzen gilt denn auch das folgende [1]).

Zunächst die Stellung zur Hierarchie der Kirche. Eine Autorität derselben besteht für sie nicht. Der Papst ist vielmehr das Haupt aller Irrtümer. Sie verwerfen die hierarchischen Namen wie Papst und Bischöfe, alle besonderen Ehrenbezeugungen, die für dieselben verlangt werden, alle Abzeichen und Vorrechte ihres Standes, vor allem aber die ganze soziale, öffentlich rechtliche und ökonomische Ausstattung der Kirche und ihres Klerus mit Regalien, Lehen, zinspflichtigen Hintersassen, Pfründen, Zehnten, Oblationen, jede feste Dotierung und Fundierung von Pfarreien und kirchlichen Stellen. Die Parochialeinteilung selbst erscheint ihnen als menschliche Erfindung. Ihr Ideal ist die durch keine kirchliche Gliederung eingezwängte Christenheit und deren geistliche Bedienung durch wandernde, nirgends seßhafte, auf die täglichen Almosen und Gaben und — so wenigstens in früherer Zeit — auf den Ertrag ihrer eigenen Handarbeit angewiesene Apostel. Hätten sie die Macht, so sagen einzelne von ihnen [2]), so würden sie den Geistlichen und Klosterleuten ihre festen Einkünfte, Zehnten

---

[1]) Für das Folgende genügt es im allgemeinen auf David von Augsburg und den Passauer Anonymus (bei Flacius bes. 544—547; meist wiederholt 548—557) zu verweisen. Die Quellen vom Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts stimmen auch hier mit jenen älteren meist vollständig überein. Wo sie von ihnen abweichen, werde ich besonders darauf eingehen; die Übereinstimmung hebe ich nur an einigen besonders bezeichnenden Stellen hervor.

[2]) Anon. Pass. (bei Flacius 543 M.).

und Oblationen nehmen, daß sie wieder in der Erde graben und arbeiten müßten, wie andere Menschen und wie es die Apostel selbst jedenfalls bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts bei den Lombarden gethan haben [1]).

So fallen denn für sie die Dekretalen der Päpste, das ganze kirchliche Recht und seine verschiedenen Strafen, sowie die Handhabung der kirchlichen Straf- und Gerichtsgewalt in Bann, Interdikt, Irregularität, wie in Ablässen und Dispensationen, ja die kirchliche Absolution selbst, überhaupt alle kirchlichen Sitten und Satzungen, die nicht in der Lehre Christi und der Apostel, also im Neuen Testament nachzuweisen sind, dahin. Was in dieser Beziehung nach Christi Himmelfahrt eingeführt ist — so lautet ein von ihnen überlieferter Ausspruch, der aber freilich insofern nicht ganz korrekt ist, als sie selbst die Satzungen der zwölf Apostel anerkennen —, braucht nicht gehalten zu werden und ist wertlos [2]), so die kirchlichen Fasten und Feste, die Heiligung der letzteren durch Arbeitsenthaltung, die Ehehindernisse der geistlichen wie der natürlichen Verwandtschaft.

Es fällt aber auch das ganze System der kirchlichen Weihen und kultischen Feiern. Sie sind nicht von Gott geordnet, sondern ähnlich wie die kirchlichen Satzungen überhaupt nur zur Ausbeutung der Gläubigen erfunden. So vor allem der Mittelpunkt des Gottesdienstes, die Messe [3]). Die Kirche ist ihnen

---

1) Vgl. Kap. 1, S. 717, Anm. 2.

2) David Augsb. 207 oben.

3) Anon. Pass. (bei Flacius 545 u. d. M. 550 M.). — Haupt, Der waldens. Ursprung des Cod. Tepl. u. s. w. 1886, S. 16 ff., sucht zu erweisen, daß die Waldenser in ihrer weitaus überwiegenden Mehrzahl an der katholischen Messe festgehalten haben. Er hat dabei diese beiden Stellen übersehen und sich auf spätere Quellen berufen, wie ich glaube mit Unrecht. Die erste Stelle bei Schmidt a. a. O., 242 (bei Haupt S. 16 M.) sagt doch nichts anderes als daß das höhere geistliche Leben, die höhere Heiligkeit der Waldenser an Stelle der täglichen äußeren Opfer tritt. Die zweite Stelle, aus Petrus O. Coelest. (bei Haupt S. 17) beweist, daß für die Waldenser die Konsekration nur als Vorbedingung für die Kommunion in Betracht kommt. Die dritte, welche die märkischen Waldenser betrifft, gehört wieder in die Klasse der Aussagen, welche beweisen, daß die deutschen Waldenser-

das Steinhaus oder Strohhaus, in dem Gott nicht wohnt, das Gebet nicht erhörlicher wird. Der Schmuck der Kirchen wäre besser an die Armen gewendet worden. Lichter, Weihrauch, Weihwasser, Prozessionen aller Art, Wallfahrten zu fernen Heiligtümern sind wertlos oder geradezu verwerflich. Die heiligen Gewänder stammen nicht von Christus, das Horensingen erst von Gregor dem Großen; das corporale (das Linnen, auf welchem die Hostie ausgestellt wird) heißt bei ihnen Hosentuch, der Altar Steinhausen: es sei schade, daß die Decken darüber faulen. Die Bilder sind Götzendienst, der Kirchengesang Höllengeschrei. Das Weihen und Segnen von Lichtern, Asche, Palmen, Kleidern, Salz, Wasser und anderen heiligen Gegenständen, dann von Wöchnerinnen, Pilgern, überhaupt von heiligen Personen wird verworfen; das kirchliche Begräbnis in geweihter Erde hat für sie keinen Reiz: würde nicht die Furcht vor der Kirche sie abhalten, so ließen sie sich lieber auf freiem Felde beerdigen.

Dazu kommt — und darin gehen sie nun wieder mit den Franzosen — die Verwerfung aller guten Werke und kultischen Handlungen zugunsten der Toten. Diese helfen ja den Toten nichts. Denn es giebt nur zweierlei Schicksal in der Ewigkeit, oder wie man es hier auf lombardisch-deutschem Boden in Anlehnung an Matth. 7, 13f. ausdrückt, nur zwei Wege[1],

---

Meister mit ihren letzten Aussagen sehr zurückhielten und ihre Gläubigen noch lange in den alten Anschauungen und Gewohnheiten ließen. Die Stelle aus Hermann Schildiß bedarf der Erklärung, die Haupt giebt, nicht. So konnte und kann noch heute jeder sprechen, der sich an der Thatsache ärgert, daß man für gottesdienstliche Handlungen Geld nimmt, gleichviel ob er deren objektiven Wert anerkennt oder nicht. — Die Ansicht des schon husitisch beinflußten Matthäus Hagen endlich kann hier überhaupt nicht in Betracht kommen.

[1]) Duae viae ist ein ständiger Ausdruck. Vgl. Anon. Pass. (bei Flacius 547 u. d. M.) Petrus von Pilichdorf a. a. O. 266, c. 21. Anon. ebendas. 307 AB. Wattenbach a. a. O. 53. Freiburger Waldenser von 1399 bei Ochsenbein 110, nr. 6. (Der Druck im Recueil diplomatique du Canton de Fribourg steht mir nicht zur Verfügung.) Hoffentlich wird niemand auf diesen Ausdruck die Vermutung stützen wollen, daß die Waldenser die Διδαχὴ τῶν ιβ ἀποστόλων gekannt haben.

Himmel oder Hölle, Seligkeit oder Verdammnis. Die Toten dort brauchen solche Leistungen nicht, denen hier können sie nichts mehr nützen [1]). Fegefeuer giebt es auch für die Lombarden nur in dieser Welt.

Sodann fällt der ganze Dienst der heiligen Jungfrau und der übrigen Heiligen und was mit ihm zusammenhängt. David von Augsburg wie der Passauer Anonymus wissen auch hier übereinstimmend zu berichten, daß die Waldenser an die Fürbitte der Heiligen nicht geglaubt, dieselbe darum also auch nicht angerufen haben. Der Grund dafür, wie ihn David kennt und wie er am Ende des 14. Jahrhunderts immer wiederkehrt, ist der, daß die Seligen im Himmel zu weit entfernt und zu sehr von der Wonne ihrer Seligkeit absorbiert seien, als daß sie auf die Bitten der Menschen hören können [2]). Damit fällt denn auch der Glaube an die Wunder der Heiligen und die Verehrung ihrer Reliquien [3]), sowie das Begehen ihrer Tage mit alleiniger Ausnahme derjenigen der Apostel. Zwar ist gerade in letzterem Punkt ihre Praxis während des 14. Jahrhunderts nicht ganz gleichmäßig. Sie haben auch hier ihre Vorsicht gesteigert, sich äußerlich mehr an die kirchliche Sitte angelehnt und den noch nicht völlig gesicherten Teil ihrer Freunde die Tage, Vigilien, Fasten, welche die Kirche zu Ehren der Heiligen anordnete, begehen lassen, jedoch — und das ist bezeichnend — nur zu Ehren Gottes, nicht der Heiligen. Wo dagegen diese Rücksichten nicht in Betracht kommen, haben sie nur die Sonn- und höchstens noch die Aposteltage durch Arbeitseinstellung heiligen lassen [4]).

---

[1]) Für letzteren Satz, der sich auch bei den Franzosen fand, vgl. Ochsenbein 233 oben. Wattenbach 53.

[2]) Bei Petrus von Pilichdorf 282 f. (c. 19). Petrus O. Coelestinus bei Preger, Beiträge 246, nr. 8. Wattenbach 52 unten; bei den Freiburger Waldensern von 1399 (Ochsenbein 110, nr. 3). — Am schroffsten erscheint der Gegensatz gegen die Heiligenanrufung ausgedrückt in den Artikeln der 1393 in Bingen verbrannten Waldenser; vgl. Haupt, Der waldens. Ursprung des Cod. Tepl. etc., S. 36, nr. 6, wonach sie die Anrufung der Maria und der Heiligen für Todsünde erklärt haben sollen.

[3]) Anon. Pass. (bei Flacius 555 unten.).

[4]) Dav. Augsb. 208: „derident sollempnitates quas in sanctorum veneracionem celebramus. In diebus festis ubi caute possunt operantur"

Mit dieser Leugnung der Fürbitte der Heiligen wird dann von den kirchlichen Häreseologen auch die Ablehnung des Ave Mariagebets in Zusammenhang gebracht, obwohl, wie bemerkt, hier noch andere Gründe in Betracht kommen mögen. Im übrigen haben sich die Meister auch hier zu einer verschiedenen Praxis verstanden: sie sind mit diesem Verbot nur bei denen herausgerückt, deren sie schon ganz sicher waren und haben die anderen teilweise geradezu angewiesen, jenes Gebet zu sprechen [1]).

---

u. s. w. Anon. Pass. bei Flacius 546: „festum paschae et omnia festa Christi et sanctorum spernunt propter multiplicationem festorum et dicunt quod unus dies sit sicut alius, et in festo operantur occulte". Etwas anders Petrus O. Coelest. bei Preger, Beiträge 247, nr. 13: „licet beate virginis et aliorum sanctorum vigilias jejunent, festa celebrent, hoc tamen vel ad ostentacionem . . vel ad solius Dei et non sanctorum laudem faciunt et honorem." — Ähnlich die anonymen Artikel Max. Bibl. PP. XXV, 307, nr. 1, die mit Petrus Cöl. und Pilichdorf im Zusammenhang stehen: „nec jejunant vigilias eorum nec dies celebrant . . nec reliquias osculantur nisi in quantum oportet, ne a Christianis notentur". Vgl. auch Haupt, Die deutsche Bibelübersetzung S. 13 unter Berufung auf österreichische Inquisitionsprotokolle derselben Zeit, und derselbe Der waldens. Ursprung 2c., S. 18. — Die Freunde der Straßburger Winkeler 1400 feiern keinerlei Marien-, Apostel- oder sonstige Feiertage, sondern nur die Sonntage und die dru hochgezit, Weihnachten, Ostern, Pfingsten. — Dagegen halten die Freiburger Waldenser von 1399 keinen Feiertag außer Sonn- und Aposteltagen (Ochsenbein 110, nr. 5) und 1430 finden sich nahe bei einander verschiedene Angaben: nämlich ebendas. 286: sie feiern nur die Feste der Apostel und andere — nämlich „die vier" Hauptfeste; dagegen S. 287: man solle an allen Festen arbeiten, weil Gott nur den Sonntag verordnet habe. Bei diesem Thatbestand vermag ich das Ergebnis von Haupt a. a. O. 12—14 nicht anzunehmen. Vgl. auch Haupt, Der waldens. Ursprung des Cod. Tepl. etc., S. 18. — In den konservativeren Aussagen der Meister, wie sie Haupt hier zusammenstellt und wie ich sie oben weiter beigeibracht habe, kann man doch nur wie beim Ave-Maria ein äußeres Rechnen mit der Zuverlässigkeit der Gläubigen sehen: je nach dem Grad derselben werden den letzteren die destruktiven Grundsätze mitgeteilt. Es ist nur eine Übergangsstufe, wenn man ihnen sagt, sie sollen die Heiligentage feiern, aber zu Ehren Gottes. Sehr wohl verständlich wäre es, daß die Waldenser die Aposteltage feiern ließen. Aber selbst da ist ihre Praxis am Ende des 14. Jahrhunderts schwankend.

1) Vgl. Max. Bibl. PP. XXV, 307 G, nr. 2. Daher kommt die Ver-

Was endlich ihre Stellung zu den sieben Sakramenten der Kirche betrifft, so ist hier vor allem an den Grundsatz zu erinnern, den schon das Sendschreiben von 1218 als die Überzeugung der Lombarden hatte erkennen lassen und der auch künftighin fast das Kennzeichen der ganzen Gruppe bildet, den Grundsatz, daß die Wirkung aller priesterlichen Handlungen von der Freiheit von Todsünden abhängig sei. Es sieht aus, als ob daraus jedenfalls die Folgerung unbedingt abgeleitet werden müßte, daß kein Priester der römischen Kirche die Sakramente wirkungskräftig verwalten könnte. Denn der Vorwurf, mit Todsünde behaftet zu sein, trifft eben alle römischen Priester ohne weiteres. Dennoch liegt die Sache nicht oder wenigstens nicht immer so.

Zunächst ist sicher, daß die Lombarden schon im Jahre 1218 trotz jenes Grundsatzes dennoch die Möglichkeit festgehalten haben, bei einem Todsünder das Sakrament zu empfangen, da in diesem Falle der würdig hinzutretende die sakramentliche Gnade zwar nicht durch die Hand des unwürdigen Priesters, wohl aber durch den Herrn selbst empfange, der das Verlangen des Gläubigen mit Gütern sättigen wolle [1]). Diesen Grundsatz hat noch ein Jahrhundert später auch der Passauer Anonymus bei den österreichischen Armen wieder gefunden [2]). Galt das aber vom Abendmahl, so galt es gewiß auch von den anderen Sakramenten, die sich ja kaum je zur Bedeutung des Altarsakraments haben emporschwingen können.

Damit war dann aber, nur auf einem Umweg, auch bei den Lombarden die Möglichkeit gegeben, bei Priestern der römischen Kirche die Sakramente zu nehmen, auf deren Empfang man überhaupt noch Wert legte. Und so kommt es denn, daß sie von dieser Möglichkeit in einem mit der Zeit steigenden Maß Gebrauch machen, die eigene Sakramentsverwaltung, die sie ehemals ein-

---

schiedenheit der Aussagen z. B. in den Verhören der Freiburger Gläubigen. Vgl. Ochsenbeins Zusammenstellung, S. 386.

1) Sendschreiben von 1218, S. 239, nr. 23.

2) Anon. Pass. (bei Flacius 545 M.): „quod sacerdos in mortali peccato non possit conficere; . . quod transsubstantiatio non fit in manu indigne conficientis sed in ore digne sumentis“.

gerichtet, immer mehr beschränken und schließlich, wie es scheint, ganz einstellen.

Aus dem Schreiben Innocenz' III., das den ehemaligen Lombarden Bernhard Primus betrifft, hatte sich ergeben, daß dieser und seine Brüder bis zu ihrer Rückkehr in die Kirche das Abendmahl auch mit ihren Gläubigen gefeiert hatten [1]); aus dem Sendschreiben von 1218 hatte man ferner schließen müssen, daß die Lombarden die Taufe der römischen Priester mißachten und eine eigene Taufe eingerichtet haben [2]). So scheint die Sache auch noch um die Mitte des 13. Jahrhunderts zu liegen, denn Moneta bezeugt für die Lombarden nur den allgemeinen Satz, daß die schlechten Priester der römischen Kirche keine Sakramente verwalten können. Auch aus den kurzen Sätzen Rainers ist wenigstens soviel zu schließen, daß sie die römische Taufe nicht anerkannt haben [3]). Die deutschen Waldenser ferner sollen wie im dritten Viertel des 13., so auch noch zu Anfang des 14. Jahrhunderts wenigstens das Abendmahl in ihren Versammlungen ausgeteilt haben. Die Feier ist da außerordentlich einfach: ein Tisch, Brot und ein gewöhnlicher Becher bilden das Material. Daß die Gläubigen auch den Kelch empfangen haben, ist um so mehr anzunehmen, als in der Zeit, da sich die Gemeinschaft mit ihren Bräuchen bildete, die Kelchentziehung noch kaum in den Anfängen stand. Inbezug auf den Ritus ist gar nichts Genaueres überliefert. Die Sitte der französischen Gemeinschaft ist hier nicht nachzuweisen: es ist sogar positiv zu schließen, daß sie bei der Trennung nicht mit übernommen worden ist [4]): schon die Thatsache, daß die französische Feier im Grund ausschließlich auf die Brüder berechnet war und die Freunde nur beiläufig an ihr teilnahmen, mußte die Lombarden, welche das Abendmahl grundsätzlich mit ihren Freunden

---

1) S. Kap. 1, S. 719.

2) Vgl. Kap. 1, S. 712—715.

3) Moneta 433 (vgl. auch, daß S. 406 nur von den französischen Armen ausgesagt wird, sie erkennen die Sakramente der römischen Kirche an und würden dieselben von ihr nehmen, wenn man sie ihnen gäbe). Rainer Sacchoni 1775.

4) Vgl. oben S. 58 unten.

feierten, davon abhalten. Besonderer Wert wird auf die — deutsch gesprochenen — Einsetzungsworte gelegt, eine Thatsache, welche die alte Theorie des Sendschreibens von 1218 von der Vermittlung durch das Gebet nicht ausschließt, von den kirchlichen Ketzermeistern aber dahin ausgelegt wird, daß jeder Laie konsekrieren könne, wenn er nur die Einsetzungsworte zu sagen wisse. Thatsächlich war, wie das Sendschreiben von 1218 zeigt, die Konsekration sowie die Austeilung auch hier ursprünglich den Ministern, d. h. den Bischöfen vorbehalten [1]).

Trotzdem berichtet nun schon David von Augsburg, daß die Freunde der Waldenser an allen gottesdienstlichen Handlungen der römischen Kirche, sogar an den Sakramenten teilnehmen, den Priestern beichten und auch die kirchlichen Satzungen beobachten, freilich nur um sich dadurch vor Entdeckung zu schützen. Genau dasselbe hören wir durch den Passauer Anonymus [2]). Und nach

---

[1]) Ich stelle das Material aus Dav. Augsb. und Anon. Pass. hier zusammen. David c. 5 (S. 207): „Hoc autem quidam dicunt tantum per bonos fieri, alii autem per omnes qui verba consecracionis sciunt. Hoc eciam in conventiculis suis celebrant recitantes verba illa ewangelii in mensa sua et sibi mutuo participantes sicut in cena Christi“. Anon. Pass. bei Flacius 545: „quod sacerdos in mortali peccato non possit conficere; quod bonus laicus, etiam mulier, si sciat verba conficiat“. (Vgl. übrigens auch Rainer: „quod concessum est cuilibet homini sine peccato mortali consecrare illud); . . quod ipsi communicant quotidie; quod transsubstantiatio fiat per verba vulgari sermone prolata. — S. 546 u. d. M.: „conficiunt in vulgari et dant sacramenta“. — S. 547 oben: „item conficiunt in picario, i. e. poculo domestico, pro calice“. Für die Austeilung des Abendmahls durch die Magister vgl. das Formular für die Fragen des Inquisitors beim Anon. Pass. (Max. Bibl. a. a. O. 273 H): „a quo potius vellet sumere communionem aut de manu sui magistri aut de manu mali presbyteri? Item an eucharistiam confectam a fornicatore presbytero vel a magistro suo laico?“ — Ganz vereinzelt ist, soviel ich sehe, die Angabe des Dav. Augsb. c. 5 (207 M.) und der Artikel von 1393 bei Haupt, Der waldens. Ursprung, S. 36, nr. 8, daß sie nur die symbolische Auffassung der Gegenwart des Leibes Christi gehabt haben. Sonst reden das Sendschreiben von 1218 wie der Anon. Pass. immer von der Transsubstantiation.

[2]) David Augsb. c. 14 (S. 212), c. 21 (S. 216). Anon. Pass.

der Mitte des 14. Jahrhunderts erfahren wir sogar mit aller Sicherheit aus dem Munde der Lombarden selbst, daß die Verwaltung des Abendmahls und auch der anderen Sakramente, soweit dieselben von den Meistern überhaupt gespendet worden waren, aufgehört hat und daß man die Gläubigen für alle Sakramente — mit Ausnahme der Beichte — ausschließlich an die Kirche weist [1]). Das läßt sich denn auch von da an bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts nachweisen. Der Grundsatz, daß die Meister konsekrieren können und dürfen, bleibt bestehen; aber nicht nur verstummen auffseiten der Kirche die Vorwürfe der eigenen Verwaltung des Abendmahls in den selbständigen Berichten ganz, sondern wir hören auch wirklich, daß die Gläubigen nur noch zum kirchlichen Abendmahl gehen [2]).

---

bei Flacius 547: „ipsi eciam ad ecclesiam ficte vadunt, offerunt et confitentur et communicant ficte.

[1]) In den Schreiben der Lombarden von 1368 im Cod. St Flor.: ‚cum inferunt, nos privari auctoritate, dicentes quod non habemus verum fundamentum seu principium ordinis nostri et quod non derivat ab apostolis quia non ministramus omnia sacramenta“ u. s. w. Später: man werfe ihnen vor, vitam nostram non esse salutiferam set dampnosam . . ., quia sacramenta ecclesiastica non ministramus sicut et ceteri. Darauf erwidern sie mit 1 Kor. 1, 17 und 9, 13 ihr eigentlicher Beruf sei das evangelizare: „Per que datur intelligere quia non omnes possunt totum onus supportare. Et quia non ministramus ea sacramenta in mortis articulo et ajunt quod multi nostrorum sine communione moriuntur, — das sei falsch; denn wie unter Berufung auf Joh. 6 und Augustin ausgeführt wird: der Glaube an Christus, nicht der äußere Empfang seines Leibes bringe die communio mit ihm.

Noch deutlicher ist die Antwort des ehemaligen Meisters Seyfried: „Ostendite igitur locum vel personas hujusmodi ministerii porrigere sacramenta! Certe non habetis! Auditis solum confessiones; pro reliquis mittitis ad ecclesiam populum. Cum igitur ecclesia populis ministret et sacramenta et multa alia beneficia et vos tamen unum semisacramentum“ u. s. w.

[2]) Vgl. vor allem die Aufzeichnungen, welche mit der Inquisition des Petrus O. Cölest. in den 90er Jahren 14. Jahrhunderts zusammenhängen: Preger, Beiträge 246, nr. 6: „licet presbyteris ecclesiae confiteantur, Christi corpus ab eis accipiant“ etc. — Nach Petrus von Pilichdorf

Jetzt erscheinen also die Brüder im Grunde nur noch als die Beichter und an ihre Überlegenheit in diesem Gebiet klammern sich die Freunde mit aller Macht. Nur im Notfall beichten sie den Priestern und auch dann wenn irgend möglich nur die läßlichen Sünden, während sie den Brüdern die schweren Sünden allein und auch die kleineren noch einmal beichten, auf ihre Lossprechung allein wirklich vertrauen und eben darum auch die von ihnen auferlegten Satisfaktionen viel ernstlicher halten als die des römischen Priesters [1]. Aus dieser Zeit ist uns auch die deutsche

---

301 E halten sie an dem Recht der Laienkonsekration fest. Aber von der Austeilung des Abendmahls durch die Meister sagt er nichts. Vielmehr erzählt er 278 E den Ursprung der Sekte so, daß dieselbe nach ihrer Verurteilung durch die Kirche angefangen habe solis exceptis sacramentis omnia destruere et condemnare et reprobare, eine Aussage, die historisch unrichtig, dafür aber für die Kenntnis Peters von den zu seiner Zeit bestehenden Verhältnissen um so bezeichnender ist. Ebenso wenig zeigt sich davon eine Spur in dem Fragebogen ebendas. 309 C. In dem Index errorum ebendas. 308, nr. 12 wird eine eigentümliche Abendmahlsfeier geschildert, die „einige derselben" an Ostern halten. Dann heißt es: „Plurimi tamen magistrorum suorum abhorrent hoc, non habentes multam fidem in hujusmodi communione propria; sed ad communicandum in ecclesia [veniunt], quando est populi major pressurá, ne notentur. Multi tamen ex ipsis quandoque manent sine communione ad quatuor vel sex annos, abscondentes se in villis vel civitatibus paschali tempore, ne a Christianis agnoscantur. Doch nr. 13: „Item suadent credentibus suis ire ad communionem ecclesiae solum tempore paschali et sic colorant se, quasi sint etiam Christiani." Vgl. auch Wattenbach 51 unten. — Auch die Freunde der Straßburger Winkeler gehen bei den römischen Priestern zum Sakrament, nicht bei den Winkelern. Diese, die bihter, weisen sie vielmehr selbst zu diesem Zweck an die Priester, obwohl die Freunde es lieber von ihnen empfangen hätten. Vgl. bei Röhrich a. a. O., S. 39. 53 u. 68. An letzterem Ort: „waz aber daz in der heimlich bihter das sacramente gegeben hette, su hettend es von ime empfangen und lieber von ime denne von dem priester". — Endlich nehmen auch die Freiburger Waldenser von 1430 das Abendmahl bei den Priestern und glauben an die Kraft der kirchlichen Eucharistie, indem sie den ihnen schuld gegebenen Artikel 10 mit der gegenteiligen Behauptung (vgl. dens. bei Ochsenbein, S. 212) zurückweisen. Vgl. S. 187 u. d. M.; 216 unten; 217 u. d. M.; 219 o.; 250 M.; 252 M.; 259 o. u. s. w.

[1]) Maßgebend ist Röhrich a. a. O. 39. 53. 68.

Absolutionsformel erhalten; sie ist gleichfalls rein fürbittend gefaßt [1]).

Ähnlich entwickelt sich die Sache bei anderen Sakramenten. Über eine eigene Taufe hört man seit David von Augsburg nichts mehr, und dieser selbst kennt außer der Verwerfung der Kindertaufe durch eine Partei nur noch die Umdeutung, daß die wahre Taufe der Eintritt in die Sekte sein soll [2]), eine Umdeutung, die sonst nur den Ortliebern zugeschrieben wird. Dagegen kennt der Passauer Anonymus nur noch die Verwerfung einiger besonderer Gebräuche bei der Taufe, auch der Patenschaft und die Zweifel an dem Nutzen der Kindertaufe [3]). Auch die letzteren verstummen dann in der Folgezeit, soviel ich sehe, vollständig und nur die Kritik der Gebräuche bei der Taufe wird eher schärfer [4]).

Die Konfirmation war ehemals verworfen worden. Aber die Handauflegung, welche die Meister zur Vergebung der Sünden und Mitteilung des heiligen Geistes vollziehen [5]), ist wahrscheinlich nicht ein eigenes Sakrament, welches etwa dem katharischen Konsolamentum entsprechen würde, sondern lediglich der Akt der Absolution im Bußsakrament [6]). Später hört man wenig mehr. Aber die Mißachtung des Sakraments bleibt doch bestehen, und nur teilweise, nach einer Angabe vom Ende des 14. Jahrhunderts freilich überwiegend, nehmen die Gläubigen dasselbe [7]).

Die Ölung wird verworfen [8]); doch mag sie von manchem

---

1) Schmidt a. a. O. 245.

2) David Augsb. 207 oben.

3) Anon. Pass. 545 u. 549 unten.

4) Vgl. alle Quellen vom Ende des 14. Jahrhunderts.

5) David Augsb. c. 22 (S. 217). Anon. Pass. 545 unten.

6) Vgl. David Augsb. c. 5 (S. 207): „Confirmacionis sacramentum respuunt, sed magistri eorum imponunt manus discipulis vice illius sacramenti". (Ähnlich 1398 bei Preger, Beiträge 247, nr. 14) und c. 22 (S. 217): Todsünden werden absolviert (die Lesart bei Mabillon ist auch hier vorzuziehen) durch das Bekenntnis zur Sekte auf dem Totenbett oder per manus imposicionem alicujus doctoris ipsorum. Diese Handauflegung zur Sündenvergebung und Mitteilung des h. Geistes erscheint aber beim Anon. Pass. a. a. O. als Stück des Bußsakraments der Sekte.

7) Vgl. Wattenbach, S. 52. Max. Bibl. PP. XXV, 308 A, nr. 10.

8) David Augsb. 207 u. d. M. Anon. Pass. 546 o.

ebenso gut noch zum Schluß begehrt worden sein, wie von jenem Freiburger des 15. Jahrhunderts [1]). Wie es mit der Priesterweihe steht, geht aus dem Bisherigen zur Genüge hervor. Der Ehe endlich haben sie den sakramentlichen Charakter abgesprochen [2]). Wie sie sich in der älteren Zeit zur kirchlichen Einsegnung derselben gestellt haben, wissen wir nicht. Später haben sie auch hier ohne Zweifel einfach die Sitte der Katholiken mitgemacht.

Fragt man nach den Gründen dieser immer stärker werdenden Annäherung an die Kirche und deren Sakramente, so ist man natürlich im ganzen auf Mutmaßungen angewiesen. Aber zwei Ursachen treten doch deutlich hervor. Einmal die Scheu der Sekte, offen an das Tageslicht zu treten und ihre Überzeugungen kund zu geben, also eine weit gehende Praxis der Heimlichkeit. Diese Absicht ist von Anfang an sehr bemerklich und nur zu leicht begreiflich. David von Augsburg so gut wie der Passauer Anonymus, überhaupt alle Quellen der französischen wie der lombardischen Gruppe zeigen das in einer Menge von Zügen, und noch den böhmischen Brüdern ist das schon in den Anfängen ihrer Verhandlungen mit den Waldensern aufgefallen [3]). Sodann aber: wenn in früherer Zeit die Vollmachten der waldensischen Sendboten einfach aus dem apostolischen Charakter derselben abgeleitet worden waren, so verschwindet diese Zuversicht bei den lombardischen und deutschen Waldensern mindestens seit der Mitte des 14. Jahrhunderts; man ist jetzt vielmehr bestrebt, durch geschichtliche Fiktionen

---

1) Ochsenbein 187 u. d. M.

2) Sie fällt bei David wie dem Anon. Pass. mit unter die verworfenen Sakramente. — Daß sie den ehelichen Umgang nur durch die Hoffnung auf Nachkommenschaft gerechtfertigt werden ließen, ist die Beobachtung Davids (207 unten), des Anon. Pass. 545 unten und späterer Berichterstatter. Die Angabe des David vom Freigeben der Unzucht dagegen ist eine Verleumdung, die David offenbar selbst nicht bestätigt gefunden hat (S. 207 unten: „sed hoc tenent valde occultum“) und die der Anon. Pass. durch sein Lob ihrer Keuschheit ohnehin widerlegt (Max. Bibl. a. a. O. 272 G: „casti etiam sunt [haeretici], maxime Leonistae“). Ähnlich spätere Quellen.

3) Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhm. Brüder I, 119.

einen äußeren Zusammenhang mit der urchristlichen Kirche herzustellen und verschmäht dabei auch die Annahme von Weihen durch römische Hierarchen nicht. So macht man den Waldes zum ehemaligen römischen Presbyter, und leitet von ihm, oder wenn das nicht zureichen sollte, von eingeschobenen Freunden der waldensischen Sache innerhalb der römischen Kirche, namentlich einem Kardinal von Apulien oder einem Bischof Bestardi (?), das Recht der Meister, die priesterlichen Funktionen zu verrichten, ab [1]).

Was weiterhin jene besonderen allgemein gültigen sittlichen Grundsätze betrifft, welche auf französischem Gebiet bestanden hatten, so erscheinen auch sie bei den Lombarden einigermaßen umgebogen. An sich bleiben besonders Eid und Blutvergießen verboten, aber jener doch nur für die Meister, während dagegen der einfache Gläubige sich demselben unter Umständen unterziehen darf, nämlich wenn er gezwungen oder wenn ihm die Eidesformel vorgesagt wird und er so das eigentliche Aussprechen der Schwurworte umgehen kann, einer jener Schliche, durch welche sie sich auch sonst ihrem eigenen Gebot mit Hilfe einer sophistisch unehrlichen Interpretation zu entziehen wissen [2]). Das Verbot des Tötens wird nach David von Augsburg von einzelnen in der Weise der Katharer ausgedehnt auch auf Tiere [3]). Aber sonst ist überall deutlich, daß man bei dem Verbot hauptsächlich an Blutvergießen im Krieg sowie durch Vollziehung der Todesstrafe denkt [4]). Deshalb eben zweifeln sie, ob Fürsten und Richter selig werden können [5]), ein Bedenken, das wiederum Anlaß gegeben hat, ihnen eine Verwerfung aller Obrigkeit zuzuschreiben [6]).

---

[1]) So vor allem in dem Schreiben der Lombarden von 1368.

[2]) David Augsb. 208 oben, 215 (c. 18), 221 (c. 31) und besonders 230 f. Anon. Pass. 547 unten, wo übrigens eine Lücke ist, die aus Max. Bibl. 266 D, sowie den Handschriften ergänzt werden kann.

[3]) David Augsb. 208 oben, wo wiederum angegeben wird, wie sie sich über dieses Gebot wegzusetzen wissen.

[4]) David Augsb. 208 oben. Anon. Pass. 547 unten.

[5]) Z. B. Anon. Pass. 547 unten. Petrus D. Cöl. bei Preger, Beiträge 248, nr. 72.

[6]) Vgl. z. B. den Index errorum vom Ende des 14. Jahrhunderts in Max. Bibl. XXV, 308 A, nr. 8.

Über die Organisation und die besonderen Sitten der waldensischen Meister erfahren wir wenig, und die spärlichen Nachrichten über die erstere reichen nicht aus, uns ganz klar darüber zu werden, wie weit sich die Verhältnisse der Zeit vor der Trennung auch bei den Lombarden erhalten haben. Die Unterscheidung der drei Ämter hat ursprünglich hier so gut bestanden wie bei den Franzosen. Die Namen Bischöfe und Presbyter, oder wie die letzteren am Ende des 14. Jahrhunderts häufig heißen, der Senioren, lassen sich noch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisen. Auch der Name Minister, der im Sendschreiben von 1218 den Rang der Bischöfe ausdrückte, hat sich so lange erhalten. Der Diakonenname ist nicht bezeugt, aber die Sache ist geblieben in den sogenannten Junioren, die den Senioren als Gehilfen zur Seite gehen und offenbar eine ziemlich untergeordnete Rolle spielen, an der Verwaltung des Bußsakraments keinen Anteil haben, also sich ganz wie die Diakonen des Bernardus Guidonis darstellen.

Da der Passauer Anonymus außer den gewöhnlichen Meistern noch einigemale speziell Bischöfe erwähnt, so wird man schließen dürfen, daß zu seiner Zeit das Bischofsamt noch als eine besondere Stufe des Meisteramts besteht. Im Gebiet der Diözese Passau hat die Inquisition des Jahres 1316 nur Einen Bischof gefunden, der in Einzinsbach seinen mehr oder weniger festen Sitz gehabt zu haben scheint. Den Bischofstitel bekommen von dem Passauer Anonymus aber auch die Vertreter der Zentralleitung der ganzen lombardischen Gruppe. Es ist also wohl auch hier das Amt des praepositus mit dem des Bischofs verknüpft gewesen.

Später haben sich die Stufen des Bischofs und Presbyters verschmolzen, so daß ein Unterschied zwischen ihnen nicht mehr besteht und beide Grade durch Einen Akt der Weihe übertragen werden. Diese Verbindung besteht in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Wann sie entstanden, ist unklar. Man möchte vermuten, daß sie im Zusammenhang stände mit dem allmählichen Verschwinden der Verwaltung des Abendmahls, die ja in den ersten Zeiten das Vorrecht der Bischöfe gewesen sein muß. Doch ist diese Vermutung um so unsicherer, als wir gar nicht wissen, ob

nicht etwa auch die mittlere Stufe der Hierarchie eine Zeit lang Anteil an der Sakramentsverwaltung besessen hat [1]).

---

[1]) Diese Ausführungen beruhen auf folgendem Material. Alle Stellen über Bischöfe, die ich in Quellen des 14. Jahrhunderts bis jetzt habe ausfindig machen können, sind folgende: In dem Verzeichnis von waldensischen Gemeinschaften in der Diöcese Passau, das dem Werk des Anon. Pass. einverleibt ist, ist Einzinspach — und nur dieses — mit dem Zusatz versehen: „et ibi scole et episcopus". Danach schiene es, als ob der episcopus bei den deutschen Waldensern einen festen Sitz gehabt hätte, wodurch freilich ein mehr oder weniger unstetes Leben doch nicht ausgeschlossen wird. Sodann Anon. Pass. 547 M.: „Lombardiam intrantes visitant episcopos suos". Es scheint also für die ganze lombardische Gemeinschaft eine Art Zentralleitung von Bischöfen bestanden zu haben. Nicht klar ist mir geworden, was derselbe Anon. in Max. Bibl. a. a. O. 274 B sagt: wenn ein imperfectus geschworen habe, poenitentiam recipiet a suo episcopo et qui sunt de societate ipsius cum eo. Dem Briefwechsel des Cod. St. Florian. ist nichts zu entnehmen. Genauere Angaben finde ich erst in der Zeit, da die böhmischen Brüder die ersten Verbindungen mit den Waldensern anknüpfen (um 1467). Vgl. Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhm. Brüder I, 30 ff. und im Anhang bes. S. 114 ff. Den Berichten der Brüder über ihre Verhandlungen mit denselben läßt sich folgendes entnehmen: die Namen episcopos, ministri, sacerdotes und anderseits seniores haben sich erhalten; aber ein Unterschied zwischen beiden Graden besteht nicht mehr. Es ist nur noch ein einheitliches Amt, dessen Träger beide Namen durcheinander führen und gelegentlich zu einem conventus seniorum zusammentreten. Damals hat sich aber bereits die große Veränderung vollzogen, daß größere Mengen Waldenser zu den Hussiten in nahe Verbindung getreten sind (vgl. z. B. Wattenbach a. a. O. 55). Es mögen also hier vielleicht hussitische Einflüsse vorliegen?

Presbyter sodann finden sich in der von Schmidt herausgegebenen Straßburger Aufzeichnung von 1404 (a. a. O. S. 244). Der Titel seniores kann doch wohl nur eine Übersetzung von Presbyter sein und wird daher denselben Rang bezeichnen. Er aber findet sich vom Ende des 14. Jahrhunderts an mehrfach. Nach den Notizen bei Flacius 559, sowie nach den Akten des Freiburger Prozesses von 1430 (Ochsenbein 340) ziehen die Waldenser immer noch meist paarweise und zwar ein senior und junior zusammen umher. Auch in Straßburg hat man im Jahre 1400 15 Winkeler gezählt und zwar nur alle Alten gerechnet, nicht auch die Jungen. — Diese juniores können also allem nach nur die Diakonen sein. Vermutlich sind mit ihnen identisch die discipuli, welche als eine Stufe der magistri in dem Stück vom des 14. Jahrhunderts bei Haupt, Der waldens. Ursprung, S. 35, nr. 4, erwähnt werden.

Die Weihe der Meister — wir wissen von ihr einzelnes erst seit Anfang des 15. Jahrhunderts — ist auch hier einfach und schlicht. Eine längere Prüfungs- und Vorbereitungszeit geht voran. Sie wird manchmal in der Lombardei selbst zugebracht [1]). Dann sammeln sich um den Kandidaten die Meister — denn diese, nicht die Gläubigen sind es offenbar; man prüft seine Vergangenheit, nimmt ihm die Gelübde ab und verpflichtet ihn auf sieben formulierte Glaubensartikel, fragt ihn über die sieben Sakramente und weiht ihn dann durch einfache Handauflegung [2]).

Die Forderungen an das apostolische Leben sind bei den Lombarden ungefähr dieselben wie bei den Franzosen. Nur inbezug auf die Arbeit findet sich in älterer Zeit ein Unterschied, indem den Lombarden die Handarbeit zur Pflicht gemacht wird [3]). Später fällt auch dieser Unterschied der beiden Gemeinschaften dahin: am Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts finden wir die Enthaltung von der Arbeit auch bei den deutschen Waldensern als Vorschrift [4]). Dagegen hat man auch bei den Lombarden in die Armut das Verbot der Annahme von Geldalmosen nicht eingeschlossen; ja wenigstens vom Ende des 14. Jahrhunderts an haben die Gläubigen für die Beichte in der Regel etwas gezahlt, je nach Vermögen 6 Pfennige, 5 Schillinge, 1 Gulden oder in Naturalien zwei Hühnchen, zwei Maß Wein u. ä. [5]). Daß hier überhaupt manches geschah, was mit dem Begriff des Armen nicht recht übereinstimmte, ist nicht nur durch das Zeugnis der abtrünnigen Armen und ihre Schreiben von 1368 bezeugt, sondern auch durch die Beobachtung der im Entstehen begriffenen böhmischen

---

1) Flacius a. a. O. 540.

2) Die Quellen bei Röhrich S. 42 u. 51. Schmidt S. 244. Ob die sieben Artikel bei Schmidt etwa identisch sind mit den sieben Artikeln über die Gottheit bei Bern. Guidonis, läßt sich nicht ausmachen, da wir die letzteren eben nicht im einzelnen kennen.

3) S. Kap. 1, S. 717.

4) Vgl. die Winkeler bei Röhrich, S. 42 u. 51. Die Regulae Valdensium bei Krone, Fra Dolcino, S. 201.

5) Wattenbach 52 und namentlich Ochsenbein 194. 305. 306. 346 u. s. w.

Brüdergemeinschaft, sowie das Geständnis der Waldenser selbst ihr gegenüber [1]): man scheint das geschenkte Geld teilweise zurückgelegt und kapitalisiert, „Schätze" gesammelt zu haben.

Daß die freien asketischen Leistungen der Meister nicht unbeträchtlich waren, sagt schon David von Augsburg [2]) und auch die abgefallenen Armen bestätigen dasselbe 1368 [3]). Am Ende des 14. Jahrhunderts fasten sie am Montag, Mittwoch, Freitag und Samstag, und zwar Freitags bei Wasser und Brot, wenn sie nicht gerade auf der Reise sind oder sonstwie durch ihre Leibesumstände davon abgehalten werden, also ähnlich wie die Stammgenossenschaft [4]).

Was die weitere eigentümliche Sitte der französischen Stammgenossenschaft betrifft, so findet sich bei den lombardisch-deutschen Armen erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts eine ziemlich undeutliche Spur vom Segnen der Mahlzeit [5]). Vom gemeinsamen Gebet tauchen gleichfalls erst am Ende des 14. Jahrhunderts deutlich erkennbare Spuren auf. Wir erfahren, daß sie sieben Gebetszeiten am Tag haben und daß wiederum nichts als das Vaterunser gebetet wird. Der Älteste beginnt das Gebet, dehnt es so lange aus, als er mag, die andern beten ihm nach [6]).

Über eine besondere Litteratur der lombardischen Gruppe haben wir einige Nachrichten, die hier angefügt werden müssen. Schon David von Augsburg [7]) kennt eine poetische Schrift derselben „Die 30 Stufen des h. Augustin", die nach seinen Andeutungen von der Art der Summae de vitiis ac virtutibus gewesen zu sein scheint und u. a. die eigentümlichen sittlichen Grund-

---

1) Goll a. a. O. I, 119.

2) S. 209, c. 8.

3) Responsio Seyfridi: „Cum autem gloriamini de vestris operibus bonis, vigiliis, jejuniis, oracionibus, obsecracionibus, graciarum accionibus" etc.

4) Schmidt a. a. O. 243. Flacius 559.

5) Ochsenbein 186. Die Meister sprechen aber nicht den Segen, sondern knieen nur wie ja auch die Franzosen bei der Danksagung nieder.

6) Schmidt 243 unten. Flacius 559.

7) c. 5, S. 209.

säße der Sekte vortrug. Auch andere Gedichte sind nach demselben Berichterstatter umgegangen. Von da an erfahren wir nichts mehr bis zu dem Briefwechsel des Jahres 1368. Damals existierte eine geschriebene „Regel“, welche wie gesagt wahrscheinlich in einem der von Schmidt herausgegebenen Stücke vorliegt. Sie wurde damals von den Meistern auswendig gelernt [1]). Außerdem besaß man ein historisches Werk, den Liber justorum, welches sich mit jener „Regel“ vielfach berührte und ihr die historischen Bestandteile geliefert hatte, vielleicht auch noch ein zweites [2]), den Liber electorum. In den Prozessen der Straßburger Waldensergläubigen im Jahre 1400 kommen wie bei den französischen Brüdern Bücher vor, aus denen die Meister predigen [3]). In Freiburg i. U. haben 1430 auch die Freunde Bücher, in welchen die einfachen Grundsäße der Sekte verzeichnet sind, z. B. daß die frommen Werke und Leistungen für die Toten nichts helfen, sondern jedem nur diejenigen nützen können, die er selbst gethan [4]). Daß das Neue Testament und jedenfalls auch ein Teil des Alten mindestens bei den Meistern in starkem Gebrauch war, geht schon aus den früheren Mitteilungen hervor. In Freiburg haben die Gläubigen selbst eine deutsche Übersetzung der vier Evangelien und eine Erklärung der Evangelien und der paulinischen Briefe [5]).

Was die Gesellschaftsklassen betrifft, denen Meister und Freunde entstammen, so wird einstimmig überliefert, daß die ersteren ganz überwiegend aus den Handwerkerkreisen kommen und ohne litterarische Bildung sind [6]). Ein Verzeichnis von zwölf Meistern, die im Jahre 1391 gefangen worden sind, nennt bei elf das Handwerk oder des Vaters Stand. Wir finden darunter zwei Bauern-

---

[1]) Responsio Johannis in Cod. St. Flor.: „Vestra eciam regula narrat ut ego memorie mee tradidi“ etc.

[2]) Wenn es nämlich nicht mit dem Liber justorum identisch ist.

[3]) Röhrich S. 49.

[4]) Ochsenbein S. 191 unten. 245. 250 f. u. ö. Die Inquisition fragt nach französischen, deutschen und lateinischen Schriften.

[5]) Ochsenbein S. 251 u. 220.

[6]) Dav. Augsb. c. 13 (S. 212), c. 24 (S. 218). Anon. Pass. in Max. Bibl. 272, c. 7 und 264 bes. AB.

söhne, einen Müllerssohn, drei Schuster, zwei Schmiede, einen Wollarbeiter, einen Tuchscheerer. Nach einer anderen gleichzeitigen Aufzeichnung waren unter elf Bekehrten zwei Webersöhne, ein Hutmacher und ein Bauernsohn, ein Schuster, zwei Schneider, ein Wollschläger, ein Weber, ein Schmied, ein Handarbeiter [1]). Andererseits muß wenigstens bei den eigentlichen Lombarden der Bildungsgrad der Meister teilweise nicht so unbedeutend gewesen sein. Das Sendschreiben von 1218 wie das von 1368 ist lateinisch abgefaßt, beide verraten Kenntnis der Kirchenväter, das letztere z. B. auch des Magister sententiarum. Doch führt das alles nicht über die Kenntnisse hinaus, wie sie der Besitz jeder Sentenzensammlung gewährte. Solche Sammlungen hat schon Waldes übersetzen lassen; auch die deutschen Waldenser des 13. Jahrhunderts besitzen eine [2]). Auch in Deutschland haben übrigens die lateinisch gebildeten Meister nicht völlig gefehlt [3]). Im 13. und 14. Jahrhundert haben sich die deutschen Armen

---

1) Cod. Helmst. 431. fol. 2b. Frieß 257. Flacius 558 f. unvollständig. — Haupt, Der waldens. Ursprung, S. 35, nr. 4. — Haupt urteilt aber nicht richtig, wenn er S. 6 sagt, man dürfe die theologische Bildung der Meister nicht nach dem Gewerbe beurteilen, das ihnen der österreichische Inquisitor vom Ende des 14. Jahrhunderts zuweise. Denn sie seien als Arme auf den Unterhalt durch ein — nebenbei betriebenes — Handwerk angewiesen gewesen, und hätten dieses außerdem als Gelegenheit zur Verbreitung ihrer religiösen Ideen benützt. Beide Gründe stützen sich nur auf Quellen der früheren Zeit; der erstere widerspricht sogar unmittelbar den Thatsachen, die für das Ende des 14. Jahrhunderts bekannt sind (vgl. oben S. 101, Anm. 3) und der zweite hat, sofern er beweisen soll, daß das Handwerk nur die Maske sein sollte, auf deutschem Gebiet keinen Anhaltspunkt. Haupt überschätzt auch die „theologische“ Bildung, die sich jener Waldenser nach Stef. Borb. erworben hatte: dieselbe war (vgl. Kap. 1, S. 711, Anm. 2) eine recht mechanische Einprägung von biblischen Stellen und von apologetischen Gründen. Auch die von Haupt S. 7 f. herangezogene Thatsache, daß mehrfach römische Priester unter die Waldenser gegangen oder ehemalige Waldenser direkt zu römischen Priestern gemacht worden seien, beweist nicht viel, da der theologische Bildungsgrad der Pfarrgeistlichkeit in jener Zeit ein außerordentlich tiefer war.

2) David Augsb. 209 oben.

3) Z. B. Wattenbach 51, freilich aus einer Zeit, da die lateinische Bildung schon weit mehr in die bürgerlichen Kreise eingedrungen war.

mit besonderer Vorliebe an die Vornehmen und Hochgestellten gewandt und bei ihnen auch wirklich große Erfolge erzielt [1]). Aber ihre Hauptarbeit geschah doch schon damals in den unteren Ständen des Volkes, namentlich bei den kleinen Handwerkern. Mit dem Fortschreiten des 14. Jahrhunderts wie im 15. Jahrhundert zeigt sich das immer mehr in allen Quellen, und nur ganz vereinzelt treten auch Sprossen edler Geschlechter unter ihren Freunden hervor [2]). Wattenbach hat mit Recht hervorgehoben, daß sie sich im allgemeinen schon durch ihr Verbot des Kriegsdienstes von den höheren Klassen vollständig ausgeschlossen haben.

Die schroffe Stellung zur römischen Kirche und die erbarmungslose Verfolgung, die sie in immer neuen Schlägen getroffen hat, hat schon frühzeitig gewaltsame Ausbrüche wilden Hasses gegen den römischen Klerus unter ihnen hervorgerufen [3]). Am Ende des 14. Jahrhunderts mehren sich die Zeichen dieser Erbitterung und der Neigung zur Gewaltthat, offenbar im Zusammenhang mit der blutigen Erneuerung und Steigerung der Inquisition und gewiß auch mit der fortschreitenden Gärung in allen Kreisen des Volkes [4]). Die Verfolgung der 90er Jahre des 14. Jahrhunderts muß ihre Kraft sehr geschwächt haben. Von da an erfahren wir nur Ungenügendes. Noch ist nicht festgestellt, wie weit ein Einfluß der Waldenser auf die hussitische Bewegung angenommen werden darf.

---

1) David Augsb. c. 27 (S. 219). Anon. Pass. in Max. Bibl. 273, c. 8.

2) Vgl. Röhrich (der Edle von Blumstein). Wattenbach, S. 48, (der Edle Henning von der Stegen). Ochsenbein (der Herr von Maggenberg). — Haupt, Der waldens. Ursprung u. s. w., S. 7, urteilt zu sehr nach diesen verschwindenden Ausnahmen. Reiser aber gehört einer Epoche an, da die Waldenser bereits mit den Hussiten in nahe Beziehung getreten sind.

3) Dav. Augsb. 217 c. 23. Anon. Pass. in Max. Bibl. 264 CD.

4) Vgl. die Zusammenstellung schwerer Gewaltthaten, welche die österreichischen Waldenser zwischen 1391 u. 1410 begangen haben, in Cod. Helmst. 431, fol. 2. Nur ein Stück davon bietet Preger, Beitr. 250. Vgl. ferner die Eingangsworte des Cölestiner Petrus bei Preger 246 und die Straßburger Vorkommnisse bei Röhrich S. 43. 44. 45. 47. 49 f., sowie endlich Haupt, Der waldens. Ursprung, S. 35, nr. 4: „Hy quinque interfecti sunt eo quod de secta se averterunt.“

Aber sicher scheint, daß sie von dieser selbst an vielen Orten ganz wesentlich beeinflußt und umgewandelt worden sind: nach der Mitte des 15. Jahrhunderts nehmen wir wahr, daß ihre Zahl außerordentlich zusammengeschwunden ist und die Reste sich schon großenteils mit den Hussiten verschmolzen haben.

III.

Die Ortlieber[1]).

Unter den mittelalterlichen Sekten hat man bisher den Ortliebern eine verschiedene Stellung angewiesen. Aber man hat sie niemals da gesucht, wo sie offenbar hingehören und wohin auch die Häreseologen des 13. und 14. Jahrhunderts sie setzen, bei den Waldensern[2]).

Ihr waldensischer Familiencharakter erweist sich vor allem darin, daß auch sie als eine Gemeinschaft von perfecti erscheinen, welche predigen das Recht zu binden und zu lösen, also die Verwaltung des Bußsakramentes beanspruchen und die Enthaltung von Lügen, Schwören, Blutvergießen verlangen, auch das Fegefeuer und die kirchlichen Suffragien verwerfen. Daß sie aber die Sakramentswirkung von der Erhörung des Gebetes des Spendenden und dadurch von der sittlichen Rechtbeschaffenheit desselben abhängig machen, daß sie ferner der römischen Kirche wegen ihres Reichtums den Namen der apokalyptischen Hure geben, daß sie in ihrer Gemeinschaft die Taufe selbst verwalten, die Heiligenanrufung unbedingt verwerfen, mit dem ganzen kultischen und sakramentalen System der Kirche gebrochen haben, der gesamten Gesetzgebung und Sitte der römischen Kirche den bindenden Charakter absprechen, — das alles bezeugt ihre Herkunft aus dem lombardisch-deutschen Zweig.

---

1) Vgl. Gieseler II, 2⁴, S. 612 f. Schmidt, Die Sekten zu Straßburg im Mittelalter. (Zeitschr. f. hist. Theol. 1840. X, 3. S. 46 ff.). Jundt, Histoire du panthéisme populaire, p. 31 sqq. und p. 36 sqq.; besonders aber Preger, Mystik I, 191 ff. Reuter, Geschichte der Aufklärung II, 237 ff.

2) Alles Beweismaterial für diese These im Anhang, Quellenerörterungen nr. VIII.

Ihr Stifter ist denn auch ein Deutscher, Ortlieb aus Straßburg, der noch unter Innocenz III. aufgetreten und verurteilt worden sein soll. Die Richtigkeit dieser Überlieferung vorausgesetzt, ist er zugleich der älteste Beleg ebensowohl für das Bestehen einer lombardischen Mission in Deutschland, wie für die bereits fertige Ausbildung der schroffen Stellung der Lombarden zum römischen Kirchentum.

Was die Ortlieber von den übrigen Lombarden und Deutschen unterscheidet, ist ihre Stellung zum kirchlichen Dogma. Einerseits nämlich drücken sie die Einzelseele in pantheistischer Weise lediglich zu einer vorübergehenden Individualisierung der göttlichen Substanz herab, anderseits deuten sie das Dogma von der Trinität, die einzelnen Thatsachen des Lebens Jesu sowie die Sakramente und ähnliche Glaubensartikel und Einrichtungen der römischen Kirche spiritualistisch auf Vorgänge innerhalb ihrer Sekte [1]). Sie ähneln darin und speziell in der ganzen Methode ihrer Umdeutung den Brüdern des freien Geistes und den Amalrikanern; und man wird kaum umhin können, in ihrer Gemeinschaft eine Aufpfropfung der Methoden und eines Teiles der Ideeen dieser nah verwandten Bewegungen auf das Waldensertum zu sehen. Der waldensische Stamm und insbesondere die praktischen Ziele desselben sind dennoch geblieben. Auch hat die Sekte niemals die sittlich libertinistischen Folgerungen der Brüder des freien Geistes gezogen.

Ihre Verbreitung und Dauer hat man früher wohl unterschätzt, da man sie nur am Oberrhein und nur im Anfang des 13. Jahrhunderts gesucht hatte. Stefan von Bourbon ist Zeuge dafür, daß sie auch in Frankreich eine nicht unbeträchtliche Verbreitung gefunden haben müssen, und der Passauer Anonymus wiederum beweist, daß sie noch am Anfang des 14. Jahrhunderts existiert haben und auch in Österreich verbreitet waren [2]). Später erfahren wir nichts mehr.

---

[1]) Anon. Pass. in Max. Bibl. 266 F: „Item Sifridenses concordant cum Valdensibus in omnibus nisi quod recipiunt eucharistiae sacramentum."

[2]) Anon. Pass. nach den Münchener Handschriften (in Max. Bibl. 264 F'

Von anderen kleinen Zweigen der Waldenser, wie den Siegfriedern in Deutschland, und den Tortolanen, Kommuniaten u. a. in der Lombardei [1]) wissen wir so wenig, daß sich eine besondere Darstellung derselben nicht lohnt.

Sieht man auf die beiden großen Hauptzweige zurück, so ergiebt eine Vergleichung von selbst, daß die Grundzüge derselben sich noch aus den Anfängen erhalten haben und daß vor allem die Verwaltung des Bußsakraments in Kraft des apostolischen Lebens immer der Kernpunkt geblieben ist. Man wird nicht umhin können, von der Bewegung als Ganzem zu sagen, daß man die Bedeutung derselben für eine Reformation der Kirche sehr stark überschätzt hat. Weder haben die Waldenser eine eigene Gemeindebildung an die Stelle der alten zu setzen unternommen — vielmehr war ja ihr Ideal gerade das Wegfallen aller Gemeindegliederung, — noch haben sie sich etwa nur an die Verlorenen, von der Kirche verschmähten und verwahrlosten Kreise gewandt: vielmehr zeigen schon am Ende des 14. Jahrhunderts die Klagen der deutschen Häreseologen, daß die Waldenser als echte Sekte sich gerade an die geförderstsen und besten Christen wenden [2]). Daß aber einzelne Stücke des katholischen Systems abgeschnitten erscheinen und ältere Schichten des religiösen und sakramentalen Lebens der Kirche konserviert sind, will doch im Grund wenig sagen gegenüber der Thatsache, daß hier einfach ein Teil der Funktionen der römischen Hierarchie auf die apostolisch lebenden Männer übertragen, jene Funktionen selbst aber kaum irgendwie anders gefaßt werden. Weder in der Bestimmung des sittlichen Lebensideals noch in der Auffassung des religiösen Heils noch in der Betrachtung der kirchlichen Heilsmittel ist etwas

---

c. 4 ist die Stelle verderbt): „que omnes [sc. sectae] sunt delete preter sectas Manicheorum et Patarenorum que occupant Lombardiam et preter sectas Ordlibariorum Runcariorum et Leonistarum que Alimanniam infecerunt. Auch c. 6 (Max. Bibl. 266 G behandelt sie als noch existierend.

1) Stef. Borb. 280 f.

2) Petrus von Pilichdorf 280 (c. 10).

geändert. Der Mechanismus ihres Vaterunserbetens ist um kein Haar geringer, als derjenige der kirchlichen Kreise. Auch was wir von ihrer Verehrung und Benützung der h. Schrift erfahren, macht im Grunde denselben Eindruck einer mechanischen Einprägung. Wie weit dabei wirklich die Eindrücke des echten Evangeliums in den einzelnen Seelen eingeschlagen haben und inwieweit dieselben imstande gewesen sind, eine eigenartige Religiosität zu erzeugen, darüber haben wir keine Kunde. Die feineren Beziehungen und Gestaltungen des religiösen Lebens solcher volkstümlichen Bewegungen sind schon an sich schwierig zu beobachten; die Möglichkeit, sie zu erkennen, muß aber vollends ganz verschwinden, wo man, wie hier, fast durchaus auf gegnerische Berichte angewiesen ist, die für jede abweichende Gestaltung des religiösen Lebens kein Verständnis und kein inneres Interesse bezeugen. Der Geschichtschreiber ist also fast nur imstande, den Rahmen und die äußeren Formen festzustellen, in welchen sich die Erscheinung als ganze bewegt hat; die vollen Farben des inneren Einzellebens sind ihm versagt [1]).

Noch ein Wort über die Bedeutung der verschiedenen Stellung der beiden Hauptgruppen zur römischen Kirche.

Wenn die Ansicht der Franzosen richtig gedeutet ist, haben diese der römischen Hierarchie nicht einmal den apostolischen Charakter, die apostolische Succession abgesprochen, sondern nur den Mangel des apostolischen Lebens bei derselben hervorgehoben. Aber man kann nicht sagen, daß die Lombarden durch ihre anfängliche Weigerung, die Sakramentsspendung der römischen Kirche anzuerkennen, die Sache weiter gefördert und zu einer klareren und bestimmteren Stellung gekommen wären. Gerade sie haben das

[1]) Die maßlose Aufbauschung, welche jüngst dem Waldensertum zuteil geworden ist, hat u. a. auch eine Äußerung des Passauer Anonymus, die Waldenser lehrten, daß in Glaubenssachen niemand gezwungen werden dürfe, verwendet, um das Prinzip der Toleranz bei ihnen ausgesprochen zu finden. (Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, S. 51.) Daß aber ein solcher Widerspruch gegen die der Sekte vonseiten der Kirche zugefügte Vergewaltigung nicht ausreichen kann, das Vorhandensein eines großartigen umfassenden Prinzips der Toleranz bei ihnen zu begründen, dürfte auch einem geringen Maß von geschichtlicher Unbefangenheit einleuchten.

Verhältnis zu ihren Freunden als das von Oberen zu Untergebenen gefaßt [1]) und damit die volle Schärfe hierarchischer Bevormundung hervorgekehrt. Und der Erfolg hat gezeigt, daß ihre Freunde auf die Dauer nicht imstande waren, die kirchlichen Gnadenmittel ganz zu entbehren und die Sakramente in ihrer eigenen Mitte zu empfangen lediglich auf Grund der apostolischen Eigenschaften, die sie für ihre Meister in Anspruch nahmen. Die französische Stammgenossenschaft hat hier die Grenzen des Möglichen viel richtiger erkannt.

Ob nun aber in der allmählichen Annäherung der Lombarden an die Praxis der Franzosen Einwirkungen vonseiten der letzteren anzunehmen sind, ist mir sehr zweifelhaft. Wie in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die böhmischen Brüder mit den Resten der deutschen, wie mit den französischen Waldensern in Beziehung treten, nimmt man, soweit ich sehe, keinerlei Verbindung zwischen beiden Gruppen der Sekten wahr und ebenso fehlen in den beiden Jahrhunderten vorher alle Spuren einer solchen. Man wird also auch in den Stücken, welche bei den Lombarden und Deutschen erst vom Ende des 14. Jahrhunderts an nachweisbar sind, während die Franzosen sie schon lange vorher haben, wie dem Segnen des Tischs und dem gemeinsamen Gebet, doch eher einen ursprünglich gemeinsamen Besitz sehen dürfen, der uns zufällig nicht früher berichtet wird [2]).

Wenn man nun erwägt, daß die französische Stammgenossenschaft seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts auf ein im ganzen doch recht enges Gebiet eingeschränkt geblieben ist, und daß dagegen die Lombarden über vielleicht mehr als drei Viertel von Deutschland sich erstreckt haben, so wird man trotz allem geneigt sein, gerade auch in der schroffen Ausprägung ihrer Stellung zur römischen

---

[1]) Die Sätze im einzelnen bei Preger und Reuter a. a. O.

[2]) In dem Schreiben der Lombarden von 1368 stehen schon in der Adresse neben den Brüdern die subditi. In der Aufzeichnung von 1391 bei Flacius 558 f. heißt es von den Meistern: „faciunt inter suos subditos, ut coram eis appareant superiores“. Auch bei den Straßburger Waldensern von 1400 wird für die Meister der Name öberster gebraucht. Röhrich 42 u. 51.)

Kirche die Ursache ihrer größeren Verbreitung zu sehen. Allein die innere Kraft der Sekte ist auf die Dauer doch nicht so groß gewesen, daß sie durch alle Stürme hindurch sich unversehrt hätte erhalten können. Wenn schon das Hussitentum große Stücke abgebröckelt und aufgesogen hatte, so hat dann vollends die religiöse Bewegung der böhmischen Brüder z. B. auf die brandenburgischen Waldenser eine solche Anziehungskraft ausgeübt, daß sie ihre bisherigen Sitze verließen und sich mit den Böhmen vereinigten, ein vollgültiges Zeugnis für die Überlegenheit der religiösen Kraft der letzteren.

Was aber hat in früheren Jahrhunderten Tausende und aber Tausende zu den Waldensern gezogen? Es war, wie man ohne weiteres wird vermuten dürfen, einmal die Einfachheit der von den Brüdern vorgetragenen sittlichen nnd religiösen Grundsätze: das Absehen von dem komplizierten System kirchlicher Handlungen, und die Lehre, daß auf sittlichem und religiösem Boden jeder lediglich auf seinen Werken, nicht auch auf stellvertretenden Leistungen des Nächsten stehe, sodann der in weiten Kreisen des Volks immer mehr sich ausdehnende Widerwille gegen die römische Kirche und ihre Hierarchie, welchem doch das Vermögen noch fast vollständig mangelte, eine andere Grundlage des religiösen Lebens zu finden. Hier waren diese Grundlagen im ganzen völlig erhalten; der ganze Charakter des individuellen religiösen Lebens wurde nicht verändert, bloß vereinfacht, und nur das bisherige ohnedies vielfach mit Widerwillen getragene kirchliche Gemeinschaftsleben wurde innerlich oder äußerlich verlassen. An seine Stelle trat ein anderes ohne die Pracht und Herrlichkeit des ersteren, aber mit dem Reiz des Konventikels und Geheimbundes von Leuten, die sich über die große Masse der andern stellen durften und eben darum den Segen eines wirklichen Gemeindelebens entbehren konnten [1]). Dazu kam endlich, daß der Grundsatz der Waldenser, daß eine apostolische Kirche und Hierarchie auch das apostolische Leben der letzteren und die Schlichtheit

[1]) Vgl. namentlich die lehrreiche Schilderung des Werbens der Waldenser bei David Augsb., c. 15—17 (S. 213 f.) und Anon. Pass. (Max. Bibl. 272 f.) c. 7 u. 8.



apostolischer Gemeinde-Gottesdienstordnung fordere, so einleuchtend erschien, daß sich die große Menge demselben nicht entziehen konnte. Hier waren Männer, die beides in sich verbanden, apostolisches Leben und apostolische Funktionen, Männer, die von dem ganzen System weltlicher Großmachtsstellung sich fern hielten und in schlichter Weise durch das Volk gingen, sittlich streng und ernst in ihrem Wandel, nichts begehrend, was ihre Freunde nicht auch hatten, alles entbehrend, was andere suchten und was der römische Klerus in Fülle besaß, verfolgt von der Weltkirche und schon dadurch den Stempel der göttlichen Legitimation an sich tragend.

Bemerkung.

Waldenser und Katharer.

Über Beziehungen zwischen Katharern und Waldensern ist schon vieles gesagt und geschrieben worden, und selten hat sich die Forschung des Eindrucks erwehren können, daß Einflüsse von Seiten jener auf diese anzunehmen seien. Die auf diesen Blättern vorgetragene Anschauung über das Wesen der waldensischen Gemeinschaft wird diesen Eindruck verstärken: auf beiden Seiten eine Genossenschaft von perfecti und perfectae, die sich Brüder und Schwestern nennen, als Nachfolger der Apostel arm und ohne Eigentum von Ort zu Ort ziehen und in Unterweisung und Beichte ihre Freunde geistlich versorgen; auf beiden Seiten gewisse Grundzüge der Sekte, die ausschließliche Bevorzugung des Vaterunsers als des einzigen rechten Gebets, das Vorbeten bei der Mahlzeit, das Wertlegen auf den Besitz des von den Brüdern geweihten Brots — wenn auch hier im Einzelnen vieles anders liegen mag — sodann die Leugnung des Fegefeuers und der Heiligenfürbitte, die Sitte, daß die Brüder von den Gläubigen mit dem Kuß begrüßt werden, das Verbot von Schwören, Lügen, Blutvergießen, speziell des Kriegs und der Blutgerichtsbarkeit der Obrigkeit.

Weitere Ähnlichkeiten mit den Katharern liegen wenigstens auf- seiten der Lombarden vor: der Name der Gottesfreunde, welchen sich die Brüder nach David von Augsburg beilegen, und der Auserwählten, wie ihn der Liber electorum bezeugt, dann die schroffe Verwerfung der römischen Kirche, der man den Charakter einer Kirche gar nicht zuerkennen will, die Ableitung ihres Verderbens von der That Konstantins und Silvesters, der Grundsatz, daß die Sakramente unwürdiger und besonders römischer Priester keinen Segen bringen, die Verwerfung der Kindertaufe und des ganzen kultischen, hierarchischen und gesetzlichen Systems der römischen Kirche. Merkt man auf diese Parallelen, so wird man kaum umhin können, irgendwelche Zusammenhänge zwischen der älteren Sekte der Katharer und derjenigen der Waldenser anzunehmen.

Über die Art dieser derselben aber haben wir nur Vermutungen. Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß die innere Verschiedenheit der beiden Sekten so groß ist, daß ein Zusammenhang zwischen den eigentümlichen Bestrebungen beider gar nicht denkbar ist. Auch die Geschichte der Bekehrung des Waldes enthält nicht den mindesten Anhaltspunkt für die Annahme katharischer Einflüsse bei ihm. Hier hat sich alles in völlig origineller Weise, aber zugleich ganz nach katholischen Mustern vollzogen. Die katharischen Vorbilder können erst mit dem Zusammenschluß der apostolischen Prediger zu einer besonderen Genossenschaft ihre Wirkung geäußert haben. Hier aber ist dies dann auch entschieden anzunehmen: die Grundzüge der Organisation, sowie einzelner Ordnungen der Sitte und Sittlichkeit können kaum durch Zufall auf beiden Seiten gleich sein. War doch auch das Katharertum in all den Gegenden, in welche die Waldenser drangen, damals eine Macht, die es begreiflich genug erscheinen läßt, daß auch andere Gemeinschaften dies und das von ihr entlehnten, in diesem oder jenem Punkt von ihr bestimmt wurden.

Was aber speziell die Lombarden betrifft, so ist bekannt, daß gerade um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts die Lombardei vom Katharertum in ganz besonders mächtiger Weise durchzogen war und daß nach dem scheußlichen Morden der Albi-

genserkriege die lombardischen Gebiete die Hauptzuflucht der Katharer geworden sind. Es hat wahrlich nichts Unbegreifliches, wenn auf diesem klassischen Boden der Ketzerei die eine Sekte von der anderen und gerade der verbreitetsten noch weiter beeinflußt worden ist.

Anhang.

Erörterungen über einzelne Quellen zur Waldenser-geschichte.

I.

Abfassungszeit der Schrift des Abtes Bernhard von Fontcaude Contra Vallenses et contra Arianos.

(Max. Bibl. PP. Lugdun. T. XXIV, 1585 sqq.)

Über die Abfassungszeit von Bernhards Schrift gehen noch verschiedene Meinungen um. Seine Arbeit ist veranlaßt durch ein Religionsgespräch zwischen Katholiken und Waldensern, in welchem der Schiedsrichter sich für die Katholiken erklärt. Dieses Gespräch ist nach Bernhard selbst veranstaltet worden, nachdem eine vorher durch Erzbischof Bernhard von Narbonne (1181—1191) vorgenommene Verurteilung der Sekte keine Wirkung gehabt hatte. Es läge nun nahe, diese Nachricht mit der in den neueren Erörterungen hierüber nicht beachteten Erzählung des Petrus von Vaux-Cernay (Bouquet, Recueil XIX, 10E und Duchesne, Hist. Franc. SS. V, 561) sowie des Wilhelm von Puy Laurent (Duchesne a. a. O. S. 672; Bouquet XIX, S. 200) zu kombinieren, wonach im Jahre 1206 ein Religionsgespräch zwischen Waldensern und mehreren katholischen Bischöfen (u. a. Diegos von Osma) und Äbten zu Pamiers (Diözese Toulouse) stattgefunden habe und durch die Entscheidung des vorher den Waldensern gewogenen Schiedsrichters zugunsten der Römischen ausgefallen sei.

Diese Kombination ist wohl von d'Argentré, Coll. jud. I, 96 vollzogen worden, wenn er das Werk Bernhards in das Jahr 1209 versetzt: d'Argentré kennt ja auch nach S. 98 jene Stelle des Petrus

von Vaux-Cernay. Trotzdem ist diese Datierung unmöglich. Denn wie man aus der Gallia christiana VI, 267 B sehen konnte und Herzog in der Realencyklopädie, S. 530 auch wohl ersehen hat, ist Bernhard, Abt von Fontcaude, im Jahre 1193 bereits durch einen Nachfolger ersetzt, also wohl schon tot. Danach wird sein Werk, wie auch Herzog annimmt, zu Anfang der neunziger oder Ende der achtziger Jahre geschrieben sein. Daß das Gespräch, das ihm offenbar den Stoff auch zur Darstellung des Wesens und der Anschauungen der Waldenser geliefert hat, noch unter Erzbischof Bernhard stattgefunden habe, dafür ist freilich nicht der geringste Anhaltspunkt gegeben; und wenn Herzog a. a. O. S. 507 sagt, Bernhard habe das Gespräch selbst berufen und in der Stadt Narbonne abgehalten, so ist das aus der Luft gegriffen.

II.

Die Doctrina de modo procedendi contra haereticos der Inquisition von Toulouse und Carcassonne und die Consultatio ad inquisitores des Erzbischofs Peter von Tarragona und seiner Provinzialsynode von 1242.

Die Doctrina [1]) ist schon bisher als Quelle für das Waldensertum benutzt und auf das Ende der siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts datiert worden. Sie stellt sich dar als eine Unterweisung für die Inquisitoren über die verschiedenen Vergehen und Verbrechen, denen sie auf ihrem Arbeitsfeld begegnen können, und giebt zugleich eine Anzahl Formulare für ihre richterliche Thätigkeit.

Nun hat man bisher mit einer, aber allgemein übersehenen, Ausnahme [2]) nicht bemerkt, daß die Doctrina in ihrer ganzen ersten und weitaus wichtigsten Hälfte nichts anderes enthält, als die Bestimmungen, die uns als Beschlüsse einer Provinzialsynode von Tarragona a. 1242 überliefert sind [3]) und die das Resultat von

---

[1]) Martène et Durand, Thes. nov. anecdot. V, 1795 sqq.

[2]) Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois II, 202, Anm. 1. Auch ich habe das erst nachträglich bemerkt, doch ist Schmidt auf die Sache nur teilweise aufmerksam geworden.

[3]) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte V, 974. Drucke bei Harduin VII, 350. Mansi XXIII, 553—558, die sich auf Bzovius, Ann. eccles. 1242, § 4 berufen. — Hahn a. a. O. II, 730—735 (nach Mansi). — Dazu offenbar die Quelle von Bzovius und damit auch aller folgenden Drucke: Eymericus, Direct. inquis. a. a. O. 220 f., wozu die Anmerkungen Pegnas zu vergleichen (S. 223). — Der Text der Doctrina bei Martène, der sehr schlecht und

Beratungen darstellen, welche der dortige Erzbischof Peter von Arbelat mit dem ehemaligen General des Predigerordens, dem großen Kanonisten und päpstlichen Pönitentiar Raymund von Pennaforte sowie mit anderen Autoritäten des Ketzerprozesses gehalten hatte [1]), Verfügungen also, die man mit dem technischen Namen einer Consultatio ad inquisitores bezeichnet.

Die Entlehnungen der Doctrina aus diesen Verfügungen beginnen S. 176 C: „Qui dicuntur haeretici" u. s. w. und gehen zunächst ununterbrochen ihrer Quelle folgend bis 1797 unten; dann wieder von 1798 B bis 1799 B. An dem hier verlassenen Punkt knüpfen sie wieder an 1803 C—1804 unten. Die dazwischen liegenden Abschnitte sind meist Formularien, die sich in den Synodalakten erst am Schluß finden und zwar in dieser Reihenfolge: 1799 B—D (letzteres einschließlich) 1798 A, 1801 B—D.

Nun fehlen in der überlieferten Fassung der Beschlüsse von 1242 1) die forma abjurationis, die speziell für die Waldenser berechnet ist 1799 E—1801 A; 2) die Stücke: „De haereticis et Insabbatis [2]) in cimiterio sepultis quid sit agendum" und „Purgatio et abjuratio fautoriae", 1801 D—1803 C; 3) die Bestimmungen und Formularien 1805 A—1814 A.

Über den Ursprung der Stücke in nr. 3 nun kann kein Zweifel sein. Sie stammen keinesfalls von der Synode, sondern stellen ebenso wie der Eingang 1795 A bis 1796 C die Vereinbarungen der Inquisitoren von Carcassonne und Toulouse über eine gleichmäßige Praxis in gewissen Punkten dar. Darum sind auch die beigegebenen Formularien aus den Akten französischer Inquisitionsgerichte genommen und stammen, soweit sichtbar, aus der Zeit von c. 1258 bis 1278 [3]).

Was dagegen nr. 1) betrifft, die forma abjurationis, die für die Waldenser von besonderem Wert ist, so erwähnt sie selbst zweimal einen Papst Gregorius. Dieckhoff, und ihm nach Herzog u. a. [4]) haben darunter Gregor X. (1271—1276) verstanden, und

---

oft ganz unverständlich ist, kann fast überall nach dem Text der Consultatio von 1242 korrigiert werden.

[1]) S. den Eingang.

[2]) Die Doctrina und ihre Vorlage unterscheiden meist zwischen Häretikern, d. h. den katharischen perfecti, und Insabbati oder Waldensern.

[3]) Ersteres Datum ergiebt sich aus der Erwähnung des Inquisitors Guillelmus Bernardi O. P. S. 1808 D. Vgl. Molinier, L'inquisition etc. 172, n. 4. — Das zweite Datum wird in einem Formular 1811 B selbst genannt. Inquisitor ist damals Simon de Valle O. P.

[4]) Dieckhoff 158. Herzog in Realencykl.¹ 530. Comba in Realencykl.² 625

zwar offenbar, weil die Formularien am Schluß der Doctrina auf dessen Zeit weisen. Allein in demselben wie in dem darauf folgenden Stück wird auch der Erzbischof P. von Tarragona erwähnt, und dieser kann nur derselbe Peter von Albalat sein, von dem die Grundlage der Doctrina, die Consultatio, stammt. Dann kann aber auch unter dem Papst nur Gregor IX. (1227—1241) verstanden werden [1]): es müssen also die in diesem Stück enthaltenen Angaben um mindestens 30 Jahre höher hinauf datiert werden, als bisher geschehen ist; das Stück nr. 1 bildet einfach die Fortsetzung der Consultatio und gehört ursprünglich zu dieser.

Nicht minder läßt sich das aber auch von dem zweiten Stück wahrscheinlich machen (1801 D — 1803 C). Zunächst fährt dasselbe im gleichen Stil fort, wie die vorangegangenen Abschnitte: „Item si; item quia“ u. s. w., schließt sich demselben also aufs beste an. Ferner wird gerade wie in den früheren Abschnitten ein Bedenken aufgestellt und darauf der Bescheid gegeben; so 1802 C: „Dubitatur utrum propter hoc [etc.]. Et visum est super hoc sapientibus habito diligenti consilio [etc.]“. Vgl. damit vor allem den Eingang der ganzen Verordnung des Erzbischofs: „Inter juris peritos, qui nobiscum aderant, dubitationes hinc inde variae emerserunt. Quare . . . . collationibus inde factis cum venerabili fr. Raimundo de Pennaforti . . . et aliis prudentibus . . . iter duximus procedendum“ u. s. w. Endlich aber zeigt es durch seinen Inhalt, daß es nicht von Inquisitoren, sondern von einer kirchlichen Regierungsbehörde stammt: so wird 1802 A dem Richter ein diskretionärer Spielraum in Bestimmung des Strafmaßes gelassen; 1802 B: „injungitur sacerdotibus“ u. s. w. Dieselben haben u. a. die Pflicht, dieses oder jenes dem Bischof oder seinem Stellvertreter anzuzeigen [2]).

Demnach muß also die Consultatio des Erzbischofs Peter ursprünglich umfassender gewesen sein, als sie gegenwärtig vorliegt. Und in der That haben die ältesten Drucke derselben unzweideutig erklärt, daß sie nur ein Fragment bieten [3]), und so haben wir auch Kunde

---

[1]) Ist die Arbeit Peters vom Jahre 1242, so ist dennoch die Erwähnung Gregors IX. begreiflich. Denn sein Nachfolger Cölestin IV. hat nach seiner Wahl nur wenige Tage gelebt und nicht einmal die Weihe erhalten. Dann aber trat eine Sedisvakanz bis 1243 Juni 25 ein.

[2]) Vgl. auch die Bemerkung Eymerichs a. a. O. 220: „Attendendum tamen, quod nondum erant in provincia Tarraconensi inquisitores nec VI^tus nec Clementinae nec consultata ad inquisitores.“

[3]) Bei Eymerich a. a. O., S. 220: „Excerpta ex concilio.“ Bzovius a. a. O.: „ejus actorum concilii aliqua pars se annalibus inserit“. Erst von Harduin und Mansi an fehlt diese Angabe.

von einem vollständigen Exemplar, das in der Vatikanischen Bibliothek handschriftlich vorliegt [1]).

So hätten wir also in der Doctrina ein vollständigeres (oder wirklich vollständiges?) Exemplar der Tarragonesischen Consultatio von 1242.

Danach kommen also auch alle Angaben über die Waldenser, welche sich in der ersten Hälfte der Doctrina finden, aus dem Anfang der vierziger Jahre und schildern die Verhältnisse in der nordostspanischen Erzdiözese Tarragona, speziell der Diözese Barcelona.

Offenbar ist nun aber auch die Anordnung, die in der Doctrina befolgt ist, ursprünglicher als in den Aufzeichnungen bei Bzovius. Denn die Formularien für Sentenzen, Abschwörungs-, Reinigungs- und Eideshelferseide finden sich hier gerade durch den bei Mansi fehlenden Abschnitt 1799 B („Item quia — formetur") mit dem vorangehenden Text eng verbunden, und andererseits werden wiederum die Formularien und Bestimmungen für Pönitenzen durch den gleichfalls bei Mansi fehlenden Abschnitt 1803 B: „Solemnis autem — prout inferius distinguemus" eingeleitet und an das Vorangehende angeschlossen. Nur das Stück 1798 A könnte sich an einen falschen Ort verirrt haben und zu den anderen Sentenzenformularien gehören.

III.

Die lombardischen und französischen Armen bei Moneta von Cremona.

Moneta gebraucht für die Gesamtheit der Waldenser wie für die beiden Gruppen folgende Namen: Valdenses (z. B. S. 442. 446. 448), Pauperes Lugdunenses oder Leonistae (z. B. S. 371. 397. 402. 412); dann Valdenses ultramontani oder pauperes ultramontani (S. 406 f. u. 433) und pauperes Lombardi (S. 303. 372. 403. 431. 437). Es fragt sich nun, welche Namen die Gesamtheit bezeichnen und welche die Teilgruppen. Daß letztere in den Valdenses (bezw. pauperes) ultramontani und Lombardi gemeint sind, kann nicht zweifelhaft sein. Aber es fragt sich, ob auch die beiden zuerst angeführten Namen nur die französischen Waldenser, die Stammgenossenschaft in sich schließen.

Dieckhoff S. 247 z. B. hat es so aufgefaßt, daß Moneta unter den P. Lugdunenses die Lombarden, unter Valdenses die Franzosen verstanden hätte. Das erstere wäre aber doch merkwürdig, und mit

---

[1]) Pegna zu Eymerich a. a. O. 223.

Recht ist Dieckhoff hier nicht über ein bloßes „wohl ungenau“ hinausgegangen. Vielmehr ist Pauperes de Lugduno ebenso wie Valdenses einfach der Name für die Gesamtheit der von Waldes abstammenden Armen. Denn wenn sich diese auch untereinander geschieden haben [1]) und befehden mögen, so sind sie doch für den Draußenstehenden nur ein Ganzes; und wir sahen schon, daß gerade Moneta die ursprüngliche Einheit von Lombarden und Franzosen kennt [2]). So hat denn auch Rainer Sacchoni mit dem Namen der Pauperes de Lugduno die Gesamtheit bezeichnet, welche in die Lombarden und Ultramontanen zerfalle.

Ich weiß allerdings, daß z. B. Stefan. Borb. 250 Valdenses und P. de Lugduno, und der von ihm abhängige Anonymus bei Martène und Durand wenigstens die letzteren als die Stammgenossenschaft von den Lombarden unterscheiden [3]). Allein daß der Sprachgebrauch bei Moneta ein anderer ist, wird schon durch seine eigene Ausdrucksweise bestätigt. Denn wie er einmal von den Waldensern etwas aussagt, was von beiden Genossenschaften gilt (S. 442), sagt er schlechtweg Valdenses; wie er aber etwas berichtet, was nur auf die Franzosen zutrifft, sagt er: Valdenses ultramontani (406); und ein drittes Mal, wie er beide Gruppen meint, drückt er das aus mit „omnes pauperes qui Valdenses sunt“ (S. 407) oder „pauperes sive Valdenses“ (S. 440). In diesem Sinn kann er das Wort auch anwenden, wo er gerade die Lombarden im Auge hat (S. 436—438). So wird auch anderseits P. Lugdunenses deutlich als Gesamtname gebraucht, z. B. 371: „omnes autem haeretici, tam Cathari quam P. L. a quodam qui dicebatur V. derivati.“ Hier ist es dem Verfasser doch offenbar darum zu thun, mit C. und P. L. das ganze Gebiet der von ihm bekämpften Ketzerei zu bezeichnen. Er kann also nicht mit P. L. nur eine einzelne Gruppe der Armen meinen. Ebenso ist es S. 445. Ähnlich S. 402: Moneta hat bewiesen, daß die Katharer nicht die Kirche Gottes seien; er will jetzt auch dasselbe von der universitas pauperum Leonistarum beweisen, fügt aber hier nicht auch noch einen besonderen Beweis für die Franzosen oder Lombarden an. In diesem ganzen Abschnitt wechselt außerdem Valdenses mit P. L. ab. So könnte man noch mehrere Stellen anführen. Ich hoffe aber, daß diese genügen.

---

1) Darum können die Lombarden in dem Schreiben von 1218 die Stammgenossenschaft als Valdesiani o. ä. bezeichnen.

2) S. Kap. 1, S. 698 f.

3) Andererseits heißen z. B. die Armen des Passauer Anonymus, die zur lombardischen Gruppe gehören, auch P. de Lugduno oder Leonistae.

IV.

Der sogen. Passauer Anonymus.

Handschriften: Cod. lat. Monac. 311 (A) sec. 14; 9558 (B) vom Jahre 1399; 2714 (C) sec. 13 bis Anfang 14.

Drucke: teilweise gedruckt in Gretser opera T. XII und in Max. Bibl. PP. Lugdun. XXV, 262—277. Einzelnes bei Flacius, Catal. test. verit. (ed. Lugdun. 1597) p. 542—559. — Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldesier, S. 234—245. — Derselbe, Geschichte der deutschen Mystik I, 461—471:. — Derselbe, Das Evangeilum aeternum und Joachim von Floris, S. 33 ff.

Zu vgl. Preger, Geschichte der deutschen Mystik I, 168 ff. — Derselbe, Beiträge ꝛc., S. 184 ff. — Reuter, Aufklärung im Mittelalter II, 375. — Frieß, Geschichte der österr. Minoritenprovinz. (Archiv für österr. Geschichte LXIV, 89, Anm. 4.)

Das Werk, dessen Verfasser Preger als den Passauer Anonymus bezeichnet und für welches er die oben namhaft gemachten Handschriften nachgewiesen hat, war früher nur in Bruchstücken bekannt, welche bei Gretser, in der Max. Bibl. PP. Lugd. und bei Flacius gedruckt waren, und seit Gieselers bekannter Abhandlung [1]) unter dem Namen „Pseudorainer“ umgingen und wenig Vertrauen genossen. Erst Preger hat dann die Bedeutung derselben und ihren originellen Wert wieder festgestellt, indem er ihre Zugehörigkeit zu dem größeren Ganzen nachwies.

Dieses selbst liegt in zwei dem Umfang und der Anordnung nach verschiedenen Redaktionen vor, einer kürzeren in Cod. C., und einer längeren in A und B. Das Verhältnis dieser verschiedenen Rezensionen zu einander genauer zu erörtern, ist hier nicht der Ort. Ich gedenke nur, inbezug auf die für die Waldenser wichtigen Stücke das Verhältnis zu bestimmen, in welchem die schon gedruckten Bruchstücke zu den Handschriften stehen, welche ich eingesehen habe, und sonst einiges zur Charakteristik zu bemerken.

Über den Zweck seiner Arbeit sagt der Verfasser in der Vorrede (nach Cod. C.):

„Et quia frequenter contuli cum hereticis et Judeis, expertus sum quod plus prodest circa utrosque simplex collatio quam subtilis disputatio. Ideo compilavi hoc opusculum simplicissimum contra eos propter me tamen, non propter alios, ut saltem aliquid habeam quo contra Judeos possim defendere fidem nostram auctoritatibus veteris testamenti et contra Leonistas auctoritatibus novi.“

---

1) Gieseler, Commentatio critica de Raineri Sacchoni Summa de Catharis et Leonistis. Göttinger Osterprogramm 1834.



Das Werk will also eine Polemik gegen Juden und Sekten sein, giebt aber etwas mehr, sofern in der Kürze auch auf die Sarazenen, Philosophen sowie Idololatrie, Wahrsagerei u. ä. eingegangen wird. Der erstere Zweck wird erfüllt in den drei ersten Teilen [1]). Im vierten Teil, erster Hälfte, folgt eine Schrift über den Antichrist (Inc.: „Antichristus venit in tempore habundancie peccatorum." Expl.: „ferociter efficiatur etc.").

Erst in der zweiten Hälfte des vierten Teils folgen die einzelnen Sekten [2]). Hier will ich nun eine Übersicht über die beiden Rezensionen und zugleich eine Vergleichung mit den Drucken geben.

1. Zunächst bringen alle Handschriften einen einleitenden Abschnitt über die Häresieen überhaupt, der sich mit den vier ersten Kapiteln in der Max. Bibl. deckt. Doch fehlt c. 1 der letzteren in C, c. 1 u. 2 bei Flacius [3]). — Von c. 3 der Max. Bibl. fehlt in allen drei Handschriften, und ebenso bei Flacius 542 f., der Schlußabschnitt, der die Gemeinden der Ketzer in der Diözese Passau aufzählt (also S. 264 D. von: „Sunt autem istae ecclesiae" an) [4]). — C. 4 im Eingang lautet in allen Handschriften (bei Flacius fehlen die Worte) anders als in Max. Bibl., nämlich so: „. . . que omnes . . . sunt delete preter sectas Manicheorum et Patarinorum, que occupant Lombardiam, et preter sectas Ordlibariorum Runkariarum et Leonistarum, que Alimanniam infecerunt." Am Schluß des Kapitels nach demoliuntur folgt der Abschnitt, der in Max. Bibl. fehlt, den aber auch Flacius 544 hat: „omnis ergo fidelis — Plurima de hiis que subscripta sunt, audivi ex ore ipsorum hereticorum in sollempni examinacione et in publica statione, plurima et in collacione hereticorum, quedam eciam in scriptis catholicorum.

2. Daran schließt sich durchweg die Darstellung der „Leonisten", c. 5 der Max. Bibl. Doch fehlt in C der einleitende Abschnitt über den Ursprung der Waldenser (S. 264 H); AB, Max. Bibl. und Flacius haben denselben. Dieser Einleitung folgen die „Artikel" der Waldenser. Hier stimmt der Druck des Flacius fast durchweg

[1]) Vgl. die Übersicht darüber in Catal. Codd. lat. Bibl. reg. Monac. bei den betr. Nummern.

[2]) Die Einleitung des ganzen Werks hatte diese zweite Hälfte als 5. Teil angekündigt; anders die Ausführung.

[3]) Max. Bibl. 264 C Ende: „Heroin", dafür hat C. Thewin; Flacius Cheron.

[4]) Derselbe folgt in A und B später. Daraus Preger, Beiträge, S. 241 f.

mit den Handschriften gegen Max. Bibl., ist also dieser vorzuziehen [1]).

3. An das Ende von c. 5 der Max. Bibl. schließt sich folgendes: „In hoc opusculo primo ponitur error heretici, secundo auctoritas vel racio heretica, tercio solucio erroris, quarto auctoritas vel racio katholica, quinto causa vel occasio erroris. — De Romana ecclesia Leonista. Prime secte hereticorum sc. pauperum de Lugduno. Primus error Leonistarum et Runkariorum est" — worauf Flacius 548,3 bis 557 unten: nunquam legitur jurasse [2]).

Von da an gehen die beiden Rezensionen inbezug auf Inhalt und Anordnung stärker auseinander. Ich stelle daher die Abschnitte derselben in Kolumnen neben einander, lege dabei die ausführlichere Rezension AB zugrunde und nenne bei den in C vorhandenen Abschnitten nur die Nummer, welche der von ihm eingehaltenen Ordnung entspricht.

AB.	C.
4. Das Sendschreiben der Lombarden von 1218. Preger, Beiträge 234 ff.	nr. 11. Daran angehängt ist nr. 12 eine Ermahnung des Verfassers des Traktats, der hier kaum am richtigen Ort steht. (fol. 69 a, col. 1 — 69 b, col. 1).
5. Has ecclesias infecerunt Leoniste. Preger 241. Max. Bibl. 264 DE. Fries a. a. O. 256. Pez, SS. rer. Austr. II, 536. Vgl. auch Denis, Cod. mss. theol. Bibl. Palat. Vindob. I, nr. 290.	fehlt.

---

1) Z. B. fehlt in nr. 1 der Satz der Max. Bibl. S. 265 A oben: „Et dicunt — exemplis observent", sowohl in den Handschriften als bei Flacius. — In nr. 14 l. „quia in primitiva ecclesia non dabantur". — nr. 18: *AB. Flac.* „per parochias dividendus". *C* „patriarchas". — S. 265 *D*, Z. 7: „oblacio que dicitur [*C* fit; *A om.*] ‚abwegen' [*AB* abewegen] sit adinvencio". — Ebendas. Z. 12: „non possit conficere; quod bonus laicus et mulier, si scit verba possit conficere". — S. 265 *E*, Z. 7 *add.*: „Osculum pacis et altaris et manus sacerdotis et pedum pape reprobant". — S. 266 *C*: „ipsi eciam ad ecclesiam ficte vadunt, offerunt et confitentur et communicant ficte" u. s. w.

2) Einzelne Korrekturen zu Flacius' Text. S. 548 M. Zu canones esse traditiones *add.* Phariseorum. — S. 550, Z. 11: ex quacunque farina (st. forma). — S. 555 ll. d. M. *ABC om.* den ganzen Satz: jurare dicunt mortale peccatum — nunquam legitur jurasse. Derselbe Satz steht ja auch S. 557. — S. 557 ll. d. M.: *ABC om.* Pius secundus — non tribuit. Ist wohl Bemerkung eines späteren Abschreibers oder Einschiebsel von Flacius?

	AB.	C.
6.	[1]) Evangelium eternum etc. Preger, Das Evang. aetern. u. Joachim v. Floris, S. 38 ff.	fehlt.
7.	[2]) Compilacio de novo spiritu. Preger, Mystik I, 461—471.	fehlt.
8.	De Runcariis. Max. Bibl. 266 EF [3]).	nr. 4.
9.	De secunda secta Ortlibariorum. Max. Bibl. 266 G — 267 G.	nr. 5, geht aber nur bis Max. Bibl. 267 A, „spiritus sancti“.
10.	Summa fr. Reinheri quondam heresiarche contra Katharos: tercia secta. Max. Bibl. 267 G — 272 A, aequaliter punientur. Also etwas mehr als der echte Rainer (Martène et Durand V, 1761—74), der in Max. Bibl. nur bis 271 H unten reicht.	nr. 6, ist aber viel kürzer und enthält dafür einige kleine unwesentliche Zuthaten.
11.	De secta Manicheorum. Max. Bibl. 272 A—D (ipsum perimunt).	nr. 7.
12.	De nominibus sectarum. ib. 272 D bis Ende des Kap. 6.	nr. 8.
13.	Leoniste non servant evangelium. ib. 275 F — 276 B. Hier hat C einiges, was A nicht hat, anderes was in Max. Bibl. fehlt. Diese hat aber wiederum manches, was in den Handschriften fehlt.	nr. 9.

---

[1]) u. [2]) Nr. 6 u. 7 sind ältere Aufzeichnungen, welche der Verfasser hier aufgenommen hat. Über den Ursprung von nr. 6 vgl. Haupt in Zeitschr. für Kirchengesch. VII, 372 ff. und Denifle im Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte d. Mittelalters I, 70 ff. Über nr. 7 und seine Zusammenstellung durch Albert d. Gr. vgl. Preger, Geschichte d. d. Mystik I, 173 und Haupt in Zeitschr. für Kirchengesch. VII, 508 ff.

[3]) AB haben wie die von Gretser nachträglich verglichene Lambacher Handschrift Sifridenses und Fr. Torsonis. Diese Summa fr. Torsonis über die Patarener ist sonst m. W. völlig unbekannt. Schon Schmidt hat die Vermutung ausgesprochen, daß ihr Verfasser der bekannte Genosse Konrads von Marburg gewesen sei.

AB.	C.
14. Quomodo heretici cognoscantur. ib. 272 f., c. 7 f. — Flacius 557 hat nur c. 7.	nr. 10 ist nur kurzer Auszug aus der ersten Hälfte (c. 7).
15. De modo examinandi hereticos. ib. 273, c. 9.	nr. 13.
16. Qualiter heretici puniantur. ib. 274, c. 10.	nr. 14.
17. Sentencie pape contra Patherinos. ib. 276 G — 275 B.	nr. 15.
18. Hee sunt occasiones errorum. Preger, Beiträge 242—245. Daran schließt sich nur in AB noch eine Fortsetzung, welche als eine fernere occasio für die Häretiker die geringe Beachtung der zahlreichen kirchlichen Gesetze (statuta humana) seitens der Vertreter der Kirche selbst hervorhebt.	nr. 16.
19. De Machometo et Saracenorum lege.	nr. 17.
20. De concordia fidei. (Worin die Ketzer mit der katholischen Kirche übereinstimmen oder nicht und worin sie unter einander selbst abweichen.)	nr. 18. Der Schluß von AB fehlt in C.
21. De sectis philosophorum.	nr. 19.
22. De ydolis.	nr. 20.
23. De divinacionibus.	nr. 21.
24. Secte ypocritarum (Sterzer). Max. Bibl. 275 C—F.	nr. 22.
25. De corrumpentibus diversa negocia. Dieses Stück werde ich in der Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins veröffentlichen.	fehlt. Dagegen finden sich am Schluß von nr. 22 einige Zeilen angehängt, die möglicherweise zu der nr. 25 gehören.

Diese Übersicht mag ein Bild von dem häreseologischen Teil des ganzen Werkes geben und es zugleich rechtfertigen, wenn ich in Kap. 2 bald nach Max. Bibl. bald nach Flacius, unter Umständen auch nach den Handschriften zitiert habe.

Was nun das Verhältnis der beiden Rezensionen A B und C betrifft, so ist schon angegeben, daß A weitaus kürzer ist, aber trotzdem einzelne Sätze mehr enthält. Es bestehen hiebei nur zwei Möglichkeiten: entweder stellt C einen Auszug aus A B dar, oder hat der Verfasser selbst zunächst die kürzere Rezension C angelegt und dann später dieselbe selbst erweitert. Denn daß das ein anderer gethan hätte, ist darum unwahrscheinlich, weil auch die in das Werk aufgenommenen Schriften zum Teil in A B vollständiger sind als in C. Preger (Beitr. 184, Anm. 2) ist für die zweite Möglichkeit eingetreten, und ich möchte aus Gründen, deren Mitteilung hier zu weit führen würde, dasselbe vermuten, obwohl ich die Schwierigkeiten, welche sich dieser Ansicht entgegenstellen, nicht verkenne.

Nun ergiebt sich aber aus den Handschriften-Katalogen, daß der häreseologische Teil des Werks häufig als eigene selbständige Arbeit vorliegt und zwar in Rezensionen, die stark voneinander abweichen. Ich habe allein in den Katalogen von München und Wien eilf Handschriften erwähnt gefunden, nämlich:

Cod. lat. Monac: 1) 1846 fol. 52. 2) 4143 fol. 187. 3) 14637 fol. 250 [1]).

Cod. Vindobon: 4) 517 sec. 14 fol. 48 und 5) 812 „sec. 13" fol. 82 Tractatus de erroribus hereticorum. Beidemal Inc.: „Audistis quia Antichristus venit." Expl. „heresis est Joviniani" (also ganz wie Max. Bibl. 262—277 E). — 6) Cod. 1664 sec. 14 fol. 136 mit demselben Inc. und Expl. — 7) Cod. 1688 sec. 14 fol. 21ᵃ. Vgl. Denis, Cod. mss. theolog. Bibl. Palat. Vindob. I, 1264 nr. 328. — 8) Cod. 3271 sec. 15 fol. 49ᵃ. Tractatus de Leonistis et aliis hereticis et eorum erroribus et causis eorum. Inc.: „Prima Johannis" (vgl. das Inc. der drei vollständigen Handschriften des Passauer Anonymus). Expl.: „quod a Deo preordinatum sit." — 9) Cod. 4164 sec. 15 fol. 273: Incipiunt aliqua capitula de tractatu libri Reinheri; primo de causis heresis. Also nur Auszug. — 10) Cod. 4213 sec. 15 in der Ausdehnung der Max. Bibl. — 11) Cod. 4902 fol. 145ᵃ sec. 15. Reinherus O. P. de Waldensibus eorumque erroribus. Nach Denis I, 1609 nr. 418 ist der Traktat anonym. Incipit wie in der Max. Bibl.

Endlich weise ich auch noch auf Cod. 2846 sec. 15, dessen

---

1) Vgl. Catalog. codd. lat. bibl. reg. Monac. Die sichere Kunde, daß Clm. 14620 den echten Rainer enthält, verdanke ich dem kgl. Oberbibliothekar Herrn Dr. Riezler. Außerdem scheint ein Stück von Clm. 2631, fol. 1—70 mit demselben in Verbindung zu stehen: „Sermones in festa Domini cum indice, quorum primus de 4 sectis hereticorum: Waldensium, Rungariorum, Ortlibariorum, Manicheorum" (vgl. die Anordnung des Pass. Anon.).

deutscher Traktat über die Waldenser nach den Mitteilungen bei Denis II. nr. 251 dem pseudoraineriſchen sehr nahe stehen muß, wenn er nicht geradezu Übersetzung desselben ist [1]).

Dazu kommt 12) Cod. Lambac. membr. nr. 155 aus dem schon Gretser eine Kollation mitgeteilt hat; sowie 13) Cod. Mogunt. 331. (Vgl. die Mitteilung Haupts in Zeitschr. f. KG. VII, 505.)

Indes dieses Vorhandensein zahlreicher selbständiger Abschriften des einen häreseologischen Traktats, der in den drei Münchener Handschriften einem größeren Ganzen einverleibt ist, zieht die Frage nach sich, ob derselbe schon ursprünglich selbständig gewesen und wie andere selbständige Schriften in das große Werk des sogen. Passauer Anonymus aufgenommen worden oder ob er als das Werk des letzteren anzusehen und nur später selbständig daraus abgeschrieben worden sei. Ich muß das Genauere darüber einer besonderen Untersuchung überlassen, welche sämtliche Handschriften heranziehen würde. Meine unmaßgebliche Ansicht ist, daß der Traktat von dem Verfasser des großen Werks stammt und erst später aus dem letzteren ausgelöst worden ist [2]).

Was nun die Herkunft des Werks betrifft, so hat schon

---

[1]) Wie Denis a. a. O. I, nr. 417 ausdrücklich bemerkt, weichen die Wiener Handschriften unter einander und von dem Druck der Max. Bibl., insbesondere durch Zusätze und Einschiebsel sowie durch andere Anordnung erheblich ab. Die Andeutungen der Kataloge erlauben, zweierlei Rezensionen dieses Teils des Passauer Anonymus bestimmt zu unterscheiden, von denen eine sich genau an das ursprüngliche Werk anzulehnen scheint, während die andere eine freiere Bearbeitung ist. Die durchgängige Zuweisung der einzelnen Handschriften zu dieser oder jener Klasse ist ohne Einsicht in die Handschriften natürlich nicht möglich: es existieren ja auch vielleicht mehrere abweichende Überarbeitungen.

[2]) Ich weise hier nur auf einzelnes hin. Niemand wird es auffallend finden, wenn in dem großen Werk der drei Münchener Handschriften nicht alle Partieen gleichmäßig zur Abschrift reizen konnten, da sie eben nur Schriften enthielten, die sich auf die Juden beziehen und auch sonst selbständig umgingen. Anders war es mit dem häreseologischen Teil, der für die südostdeutschen Gegenden besonderes Interesse bieten mußte. Es sind aber auch besondere Gründe für jene Annahme vorhanden. 1) Wie der Verfasser in der Vorrede zum Ganzen (s. o. S. 121) sagt, er habe sich oft mit Häretikern besprochen (contuli), so sagt er auch in dem häreseologischen Teil: er habe das meiste seiner Mitteilungen aus dem Mund der Häretiker selbst und zwar besonders aus den Besprechungen mit ihnen ex collacione hereticorum s. o. S. 122. 2) In Cod. Vindob. 1688 (vgl. Denis I, nr. 328 und die dortige Beschreibung) sind mit dem pseudoraineriſchen Traktat über die Leonisten noch andere Stücke enthalten, welche in das große Werk aufgenommen sind, nämlich a) zwei Stücke, die aus dem Zusammenhang Pseudorainers gelöst sind = Max. Bibl. XXV, 273 F und 275 F—H. b) Die Schrift über den Antichrist: Inc. „Antichristus veniet in tempore“ etc. Das erklärt sich offenbar viel leichter, wenn man annimmt, daß diese Stücke dem größeren Ganzen entnommen sind.

Preger [1]) auf die Passauer Diözese hingewiesen, und das wird wohl bestehen bleiben, auch wenn der Hauptanhaltspunkt, an dem Preger seine Ansicht gewonnen, hinfällig würde, und es sich etwa — was ich aber vorerst nicht glaube — ergäbe, daß das Verzeichnis der häretisch infizierten Orte in der Passauer Diözese nicht von dem Verfasser selbst eingefügt worden wäre [2]). Denn es bleiben dann noch immer andere Anhaltspunkte übrig, welche in diese Diözese verweisen [3]).

Die Abfassungszeit hat Preger auf 1260 festgestellt, weil der Verfasser zweimal sage, die katholische Kirche habe jetzt 1260 Jahre gedauert [4]). Allein diese Angabe führt ja gerade um 30 bis 33 Jahre weiter herab; denn soviel ich bisher beobachtet, rechnet das Mittelalter die Jahre der Kirche nicht von Christi Geburt, sondern von seinem Auftreten, bezw. seiner Erhöhung an.

Noch später hat Frieß die Abfassungszeit ansetzen wollen [5]). Denn das in den Handschriften des Passauer Anonymus befindliche Verzeichnis der von den Häretikern angesteckten Orte der Passauer Diözese, steht nach ihm in direktem Zusammenhang mit einer Inquisition von Krems i. J. 1315 f., deren Akten in der Klosterneuburger Handschrift nr. 933 sowie in Cod. XI, 328 von St. Florian (wonach Pez SS. rer. Austr. II, 534 besser Frieß a. a. O. 254) vorhanden sind und von welcher auch die Annal. Matseenses in

---

1) Preger, Mystik I, 169.

2) Es fehlt in Cod. C und findet sich erst in AB, geht aber selbständig um. Stammt aber die Rezension AB vom Verfasser selbst, so ist auch die Einfügung jenes Verzeichnisses von ihm.

3) So vor allem die Sätze, welche die drei Münchener Handschriften ABC, sowie Flacius 543 in dem Abschnitt haben, der von den Ursachen der Häresie handelt und nach C fol. 55 b so lautet: „Inquisicioni et examinacioni hereticorum frequenter interfui et computate sunt in dyocesi XL ecclesie que heresi infecte fuerunt; et in sola parrochia Cômnath X scole hereticorum; et hujus parrochie plebanus est ab hereticis interfectus et de hoc nullum judicium est secutum.“ Der hier erwähnte Ort ist offenbar dasselbe Kematen in Oberösterreich, welches Preger, Beiträge 242 nr. 30 erwähnt wird. Darauf deutet vor allem auch die Gleichzahl der scholae sowie der Hinweis auf die Ermordung des Pfarrers daselbst durch die Waldenser. Dieses Kematen gehört aber zur Passauer Diözese und dann ist es um so bemerkenswerter, daß der Verfasser den Namen der letzteren gar nicht erwähnt: es ist eben seine Diöcese. Preger hat auch die anderen Orte, deren kirchliche Zustände der Verfasser sonst beiläufig erwähnt, in der Passauer Diözese gefunden. Ich habe mir von solchen nur den Namen Lengenbach A fol. 58 b notiert.

4) Preger, Mystik I, 169. Die Stellen sind Cod. C, fol. 36 a und 37 b; in Cod. A, fol. 61 a und 63 b.

5) Frieß, Geschichte der österr. Minoritenprovinz (Archiv f. österr. Gesch., Bd. LXIV, 89, nr. 4).

MG. SS. IX, 825—827 Nachrichten enthalten, die zu den Handschriften von St. Florian und Klosterneuburg in nächstem Verhältnis stehen. Das Verzeichnis der Orte findet sich in beiden Handschriften der Inquisition von 1315 angehängt und Ann. Mats. bemerken ausdrücklich, aus den Aussagen eines in St. Pölten verbrannten Ketzers habe sich ergeben, daß von St. Pölten bis Traiskirchen 36 Ortschaften von der Ketzerei angesteckt gewesen seien. Noch deutlicher ist die Klosterneuburger Handschrift [1]), welche in Fortsetzung dieser Angabe berichtet, eine Inquisition von 1316 habe 39 Ortschaften in Niederösterreich und im Lande ob der Ems infiziert gefunden, und nun fast genau das Verzeichnis des Passauer Anonymus folgen läßt. Ja sie fügt hinzu, die Inquisition sei nicht vollständig zum Ziel gekommen, denn in Kematen haben die Ketzer den Pfarrer, seinen Gehilfen und einen Scholaren erschlagen, und man habe darüber noch kein Gericht gehalten, eine Angabe, die sich offenbar auf denselben Vorgang bezieht, der oben S. 128, Anm. 3 aus Cod. ABC mitgeteilt worden ist.

Nun könnte man zwar die Existenz des Verzeichnisses selbst in Cod. AB mit der Annahme, daß das Werk vom Ende des 13. Jahrhunderts stamme, vereinigen. Denn gerade die älteste Handschrift C hat dasselbe nicht und auch die Stücke, welche sich gleichfalls nur in AB an das Verzeichnis anschließen, die Excerpte aus dem Evangelium aeternum sowie die Sätze der Sekte des freien Geistes, können wie ein Einschiebsel aussehen, das nicht zur ursprünglichen Anlage gehört, da sie bei der Numerierung der Sekten sowohl in AB als in C übergangen werden und beidemal die Leonisten als erste, die Ortlieber als zweite u. s. w. gezählt werden. Allein damit wäre insofern nichts gewonnen, als ja auch in C jener Satz steht, der die Infektion von 40 Ortschaften und die ungerächte Ermordung des Kematener Pfarrers berichtet.

Somit finde ich hier eine Schwierigkeit, deren Lösung mir nur durch die Annahme möglich erscheint, daß die Stellen, welche von der 1260jährigen Dauer der Kirche reden, einer älteren Schichte, einer vom letzten Verfasser nur in sein Werk aufgenommenen Schrift angehören [2]).

---

1) Frieß 256.

2) Die Stellen finden sich in einem größeren Zusammenhang, der jedenfalls ältere Arbeiten enthält und die Vergleichung der christlichen und jüdischen Religion unternimmt. Preger (Mystik I, 169, Anm. 2) sagt, an beiden Orten ergebe der Kontext, daß es der Verfasser des ganzen Werks selbst sei, der die Angabe mache. Ich finde aber diese Bemerkung nicht begründet. Der einzige Anhaltspunkt dürfte sein, daß einige Blätter vorher in demselben größeren Zusammenhang in AB (aber nicht in C), fol. 58ª der Verfasser eine Geschichte

Derjenige Teil der großen Kompilation dagegen, der gerade für unsern Zweck wichtig ist, stammt aus der Zeit bald nach 1316. Sein Verfasser war wohl bei dieser Inquisition beteiligt; Krems gehörte ja zur Diözese Passau. Wir dürfen ihn vielleicht unter den Personen suchen, welche urkundlich als die Leiter der ganzen Untersuchung genannt werden [1]). Diese gehören zum Teil dem Dominikanerorden an: es sind Brüder des Konvents zu Krems.

Daß aber der Verfasser unter diesen zu suchen ist, wird durch einen an sich unbedeutenden Umstand angezeigt. In dem Abschnitt, der die Ursachen der Ketzerei aufzählt, und der ja jedenfalls dem letzten Verfasser, dem Passauer Anonymus, angehört, heißt es: „In omnibus eciam fere civitatibus Lombardie et in provincia Provincie“ [2]) u. s. w. Eine Provinz Provence haben nun sowohl die Minoriten als die Dominikaner gehabt. Da aber die bei der Inquisition von 1316 beteiligten Bettelmönche dem letzteren Orden angehört haben [3]), so wird auch der Passauer Anonymus einer der ihrigen sein [4]).

Meine Ansicht ist also, daß der Passauer Anonymus ein Do-

---

von einem Lahmen erzählt, der am Tag des h. Jakobus und in dessen Kapelle in dem Geburtsort des Verfassers wunderbar geheilt worden ist und den der Verfasser selbst gesehen hat. Allein diese Geschichte kann der letzte Kompilator ebenso gut aus seiner Vorlage abgeschrieben oder aus eigenem Erleben zugesetzt haben.

1) Frieß a. a. O. 254.

2) Cod. C. fol. 55 b. Cod. A fol. 80 a. Vgl. Flacius 543, der nur gerade das Provincie ausläßt.

3) Frieß 226 spricht auch von Minoriten, die herangezogen worden wären. Allein diese werden, soviel ich sehe, doch nur in dem Cod. Vorow., der mit den Ann. Matseens. a. a. O. zusammen abgedruckt ist, erwähnt. Die von Frieß selbst abgedruckte Aufzeichnung erwähnt nur Dominikaner.

4) Was die angebliche Autorschaft des Rainer Sacchoni betrifft, so hat schon Preger (Mystik I, 169) darauf hingewiesen, daß der Verfasser selbst an diesem Mißverständnis unschuldig ist, daß er Rainers Werk ganz bestimmt von dem seinigen unterscheide. Wenn aber Preger (Beiträge 185) der Ansicht ist, daß der Irrtum Gretser zur Last zu legen sei, so hätte ihn schon die Einleitung des Textes in der Max. Bibl. davon zurückhalten sollen. Hier identifiziert sich nach der von Gretser benutzten Münchener Handschr. (Clm. 1846?) der Verfasser selbst mit Rainer und zwar in Worten, die deutlich dem später folgenden echten Rainer entnommen sind. Daß aber diese fälschliche Übertragung des Namens nicht von Gretser in den Text eingeschoben ist, zeigt, um von allem andern abzusehen, schon die von Gretser selbst mitgeteilte Kollation der Lambacher Handschr. (Max. Bibl. 310), in welcher Rainer gleichfalls als Autor erscheint. Das zeigen ferner eine Anzahl der oben angeführten Handschriften, die den Katalogen zufolge Rainers Namen gleichfalls an der Spitze tragen. Andere Handschriften, und so auch die drei Münchener ABC, haben denselben freilich nicht. Er ist auch lediglich durch ungenaues Lesen der Abschnitte hereingekommen, die dem echten Rainer angehören, ist dann aber auch von einer ganzen Anzahl Handschriften aufgenommen worden.

minikaner aus Krems ist, der bald nach 1316[1]) seine Arbeit niedergeschrieben hat.

Was endlich die Waldenser betrifft, welche der Passauer Anonymus schildert, so hat schon Preger zur Genüge nachgewiesen[2]), daß dieselben zur lombardischen Gruppe gehören. Der Passauer Anonymus darf also nicht als Quelle für die Stammgenossenschaft herangezogen werden.

V.

Davids von Augsburg Tractatus de inquisitione haereticorum[3]).

Die Schrift, deren Abfassung Preger, auf eine Vermutung Pfeiffers gestützt, in sorgfältiger Untersuchung dem Minoriten David von Augsburg zugesprochen und neu und vollständiger herausgegeben hat, ist früher unter dem Namen des Dominikaners Yvonetus oder Ivonetus gegangen[4]) und war immer als eine wichtige, wenn auch

---

1) Weiter herabzugehen, verbietet schon die Handschrift C, die spätestens vom Anfang des 14. Jahrhunderts ist.

2) Preger, Beiträge 221.

3) Das ist der handschriftliche Titel. Derselbe ist auch zutreffender als der von Preger gewählte: „Traktat über die Waldesier". Denn wenn auch für uns die Abschnitte über die Waldenser die wertvollsten sein mögen, so bilden sie doch für David nur ein Stück des Ganzen, das er beabsichtigt. Das Werk verfolgt ja deutlich ähnliche Zwecke wie die Doctrina de modo procedendi, die Practica inquisitionis u. ä. Schriften: es will eine Anleitung für die Inquisitoren sein, die Häretiker, ihre Gläubigen und Gönner gründlich kennen zu lernen (c. 1—25. 27. 31. 32) und den Prozeß gegen sie mit allen Mitteln und durch alle Schwierigkeiten hindurch zu führen (c. 26. 28—30. 43 bis Schluß). Dabei bilden die Waldenser nicht einmal die einzige Sekte. Vielmehr wird vieles von den Häretikern überhaupt erzählt. Dennoch mag hier dem Verfasser wiederum das Bild der Waldenser vor allem vorgeschwebt haben. Denn diese sind für ihn die gefährlichsten und offenbar die verbreitetsten. Aber keinenfalls ist diese Schilderung der Häretiker der einzige Zweck der Schrift.

4) So bei Martène et Durand V, 1777 sqq. Ausgabe von Preger mit einleitender Abhandlung in den Abhandl. der kgl. bayer. Akademie d. W. III. Kl., Bd. XIV, 2, S. 183—235. S. bei ihm auch die weitere Litteratur. Der Name Yvonet ist nun schon durch Quétif und Echard angefochten worden, und die Untersuchung Pregers hat vollends die letzten Zweifel gehoben. Es kann höchstens noch die Frage sein, wie der Name in eine Handschrift gekommen ist. Obwohl auch diese Frage in diesem Fall ziemlich gleichgültig ist, möchte ich doch vermuten, daß durch irgendeinen Abschreiber dem anonymen Traktat der Name des bekannten Häreseologen Moneta O. Pr. aufgesetzt und dann das Moneta — durch einen sehr gewöhnlichen Fehler — als Ivoneta gelesen und weiter geschrieben worden ist. Denn die Vermutung, daß Yvoneta aus David

mit Vorsicht zu benutzende Quelle für die Waldenser angesehen worden.

Ist nun David von Augsburg der Verfasser des Traktates und hat er darin seine Erfahrungen niedergelegt, so wird man für Bestimmung des Gebiets, aus welchem die dem Traktat zu Grunde liegenden Beobachtungen stammen, auf die Umgegend von Augsburg und Regensburg geführt, da an beiden Orten Davids Thätigkeit verlaufen ist [1]). Da er aber, soviel bekannt, zwischen 1243 und 1250 von Regensburg nach Augsburg übergesiedelt ist, der Traktat aber zwischen 1256 und 1271 (bezw. 1272) verfaßt ist [2]), so müßte man an Waldenser in der Umgegend von Augsburg, also in Schwaben denken. Andererseits ist freilich von Davids Leben nur ganz wenig bekannt und ist weiterhin sicher, daß er lange Zeit auf Reisen gewesen ist, also die Inquisition auch in anderen Gegenden betrieben haben kann. Jene Vermutungen behalten darum also etwas sehr Unsicheres.

Die Hauptfrage bleibt jedenfalls, welche Gruppe der Waldenser wir hier geschildert finden. Preger hält es nun für ausgemacht, daß es vorherrschend französische Waldenser sind, also überwiegend ein Missionsgebiet der Stammgenossenschaft. Er weist darauf hin, daß sie Pover de Leun heißen und daß ihre Lehren von Taufe, Ehe und Abendmahl auf die französischen Armen weisen. In einzelnen an die Katharer erinnernden Aussagen sieht Preger im Gegensatz zu Füßli und Hahn, aber im Anschluß an Gieseler u. a. lediglich Verwechselungen des nicht gehörig unterrichteten David.

Ich prüfe zunächst die erste Annahme und bemerke da vor allem, daß der Name Pover de Leun oder ähnliche nichts beweist, da derselbe z. B. bei Moneta ebenso wie Valdenses gerade als Gesamtname der Sekte, gegenüber ihrer Zersplitterung als Bezeichnung des Ganzen derselben erscheint. Ja noch mehr: Preger hat nicht beachtet daß der Passauer Anonymus, der von ihm selbst als Quelle für die österreichischen von den Lombarden abstammenden Armen reichlich benutzt worden ist, seine Armen durchweg als Pauperes de Lugduno, Leonistae bezeichnet. Also kann dieser Name für die Armen des David gar nichts beweisen.

---

verstümmelt sei (Preger 192), ist paläographisch doch gar zu wenig zu begründen. Auch müßte dann zugleich das Ord. fr. Min. des David in ein Ord. f. Praed. des Yvonet umgesetzt worden sein, während bei Moneta, der ja selbst Dominikaner war, eine solche Notwendigkeit nicht vorlag.

[1]) S. Preger 193 f. und seine Geschichte der Mystik I, 275 f.

[2]) Ebendas. 192 f.

Was sodann ihre Stellung zu jenen drei Sakramenten betrifft, so habe ich schon gezeigt, daß inbetreff der Kindertaufe gerade die Lombarden die Ansicht gehabt haben müssen, welche Preger den Franzosen zuschreibt. Was ferner die Ehe betrifft, so sagt David allerdings, die Armen im engeren Sinn seien ehelos: wenn sie vorher verheiratet gewesen seien, so verlassen sie doch beim Eintritt in die Gemeinschaft ihre Frauen. Allein der eigentliche trennende Punkt zwischen Lombarden und Franzosen ist ja doch nur die Frage, ob die Einwilligung des zurückbleibenden Teils zur Trennung notwendig sei oder nicht. Über diese Frage aber ist hier gar nichts gesagt. Für den Mann der Kirche genügt es vollständig, daß die Ehe faktisch gelöst wird, ohne daß die wichtigsten Bedingungen hierfür seitens der Kirche erfüllt sind; ob die Zustimmung des anderen Teils gefordert wird oder nicht, ist dem gegenüber für ihn völlig gleichgültig.

Inbezug auf alle weiteren Punkte aber, auch auf das Abendmahl, wird schon die Darstellung der lombardisch-deutschen Armen gezeigt haben, wie vollständig überall David mit dem Passauer Anonymus zusammenstimmt, so vollständig, daß sich mir manchmal die Frage aufgedrängt hat, ob nicht eine direkte Benutzung vorliege, eine Möglichkeit freilich, die sofort wieder entschwindet, wenn man daran denkt, wie der Anonymus sonst seine Quellen wörtlich ausschreibt, und wenn man daran festhält, daß David eben dasselbe Objekt der Beobachtung hatte wie jener.

Die manichäischen Züge beschränken sich, wenn man dasjenige abzieht, was die Katharer mit den deutschen Waldensern gemeinsam hatten, auf die nicht einmal sichere Analogie zum katharischen consolamentum (s. o. Kap. 2, S. 96) und das Verbot des Tötens auch von Tieren bei einer Partei. Daß das letztere eine Verwechselung Davids sein müsse, möchte ich nicht so bestimmt behaupten; möglich bleibt es aber immerhin.

Ich glaube durch diese sowie die im Text des Kap. 2 gegebenen Ausführungen den genügenden Beweis geliefert zu haben, daß David nicht als Quelle für Zustände der französischen Stammgenossenschaft zu gebrauchen ist, sondern nur für diejenigen der deutschen von den Lombarden missionierten Waldenser.

VI.

Die Darstellung der Waldenser in der Practica inquisitionis des Bernardus Guidonis.

(ed. Douais p. 244—257.)

Ich habe schon in meiner Anzeige der Practica (Theol. Litt. Zeitung 1886, Nr. 6) darauf hingewiesen, daß sich Bernardus Guidonis auch in diesem Abschnitt seines Werkes als den großen Kompilator zeige, als den wir ihn sonst kennen, und habe dort auch die verschiedenen Quellen genannt, die er ausschreibt. Hier will ich den näheren Nachweis geben. Wer die folgenden Parallelen nachschlägt, wird zugleich finden, daß Bernardus seine Vorlagen häufig etwas kürzt, hie und da auch kleine, meist recht gleichgültige Zusätze einfügt.

I) Aus Stefan von Bourbon ist genommen

1) BG. cap. 1 ganz. S. 244 f.	St. B. 290—293 (nr. 342 f.).
2) BG. c. 8, Anf. S. 255 bis 256, Z. 3: usus quam ars.	St. B. 307, nr. 349 bis 314, Z. 2 v. u.: exercitium quam ars.

II) Aus David von Augsburg stammen folgende Stücke:

1) BG. c. 3, S. 245 Anf.: [Valdensium itaque predictorum] prima heresis fuit u. s. w. bis Z. 3: suis adinventionibus miscuerunt.	DvA. c. 5, S. 208: Huc fuit prima heresis u. s. w.
2) BG. ib. S. 246, Z. 7.: Notandum tamen quod ipsi u. s. w. bis de secta sua perfectum.	DvA. c. 5, S. 208 o.: Sed tamen dispensant u. s. w.
3) BG. c. 4, S. 248, Z 6: Item dicunt et tenent u. s. w. bis ubi caute possunt operantur.	DvA. ib. u. d. M.: Dicunt etiam quod sancti u. s. w. bis ubi caute possunt operantur.
4) BG. c. 5, S. 249, Z. 7: Item Valdenses continentiam u. s. w. bis apud credentes suos.	DvA. ib. S. 207 u.: Continenciam laudant u. s. w.
5) BG. c. 5 Ende, S. 249: Item aliquando se ingerunt u. s. w. bis quasi linita et cauta.	DvA. c. 21, Anf. S. 216: Ingerunt se tamen u. s. w. bis quasi limata et cauta.
6) BG. c. 6, Z. 2, S. 251: Duo siquidem u. s. w. bis ad comedendum et bibendum.	DvA. c. 7, S. 209 f.: Duo sunt genera u. s. w. bis cibi et potus.
7) BG. ib. Forts. [et audiunt predicationem ipsorum] in conventiculis u. s. w. bis quiescunt.	DvA. c. 10, S. 210: Noctibus u. s. w bis alii dormiunt.
8) BG. ib. Forts. Non autem statim u. s. w. bis nec obediatur.	DvA. c. 17, S. 214: Non enim facile u. s. w. bis S. 251, Z. 1: nec obediatur.

9) BG. ib. Forts. Valdenses itaque communiter u. s. w. bis et fugiendis.	DvA. c. 17, S. 213: Tunc hereticus u. s. w.
10) BG. ib. gegen Ende. Item dicunt quod nulla suffragia u. s. w. bis nulla est redemptio.	DvA. c. 5, S. 28, Z. 16 f.: ideo suffragia u. s. w. bis adjuventur.
11) BG. c. 7, von S. 253, Z. 3 an bis zum Schluß S. 255, Z. 2.	DvA. c. 43, S. 229 bis 232 u. d. M. penitenciam subire.

III) Die Consult. Tarrac. 1242 u. s. w.
ist schwerlich benutzt:

1) BG. c. 3, Z. 5, S. 245: se non esse subjunctos u. s. w. bis heretica sit dampnata.	CT. 1799 E. Z. 3 v. u.; quae astruere conatur u. s. w.

Sicher aber liegt eine Entlehnung vor:

2) BG. c. 3, S. 246 u.: Circa sacramentum vero eucharistiae u. s. w. bis ab episcopo catholico ordinatus.	CT. 1800 A, Z. 7: Item quod in sacramento u. s. w. bis ab episcopo catholico ordinatus.

IV) Die anonyme Aufzeichnung im Anhang der Disputatio (bei Martène et Durand, thes. nov. anecdot. t. V. a. a. O.).

BG. c. 4, Anf. S. 247: Modus autem seu ritus u. s. w. bis pauperes citramontanos.	Art. 1754 E: Dicti pauperes bis 1755 B que fuit inter eos.

Das, was Eigentum des Bernardus G. sein kann, schrumpft somit auf ziemlich wenig zusammen: c. 2; den überwiegenden Teil von c. 3; einen Teil der zweiten Hälfte von c. 4; den größten Teil von c. 5; die zweite Hälfte von c. 6; die einleitenden Worte zu c. 7 und endlich c. 9. Es fragt sich, ob auch unter diesen Stücken sich noch welche befinden, die nicht aus der eigenen Beobachtung des Inquisitors stammen würden, sondern aus anderen Quellen genommen wären. Davon aber erst zum Schluß ein Wort!

Es muß zunächst entschieden werden, ob Bernardus seine Vorlagen bloß aus einer gewissen Bequemlichkeit abgeschrieben hat, oder ob er ihnen wirklich eine Bereicherung der Beobachtungen entnommen hat, die er in seinem Beruf als Inquisitor von Toulouse hatte machen können; mit anderen Worten, ob man ohne weiteres annehmen darf, daß die Sätze, die Bernardus in der Practica als waldensisch hinstellt, damals wirklich Eigentum der südfranzösischen Gruppe gewesen sind oder ob etwa in Bernardus' Bericht aus anderen Vorlagen Züge hereingekommen sind, die von anderen Gebieten und Zeiten stammen. Es ist nun schon an sich nicht sehr wahrscheinlich, daß Bernardus da, wo er genügendes Material aus

eigener Beobachtung zur Verfügung hatte, die Aufzeichnungen anderer abgeschrieben hätte. Aber auch die sachliche Prüfung dieser Frage führt auf dieselbe Ansicht. In dem Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae liegt uns nämlich ein Teil des Materials vor, das unter den Augen des Bernardus selbst in den Verhören mit den Waldensern zusammengebracht worden ist.

Nun finden sich aber zu den oben ausgehobenen Stücken, die aus anderen Quellen entnommen sind, in den Protokollen keine Parallelen bei I. II, [1.] 2. 3. 4. 5. 6 teilweise [1]). 7. [2]) 8. 9. III, 2, wenigstens erste Hälfte, und IV. Und da ich gerade in III, 1 schon aus anderen Gründen eine Benutzung für unwahrscheinlich erklärte, so bestätigt sich auch hier jene Vermutung, daß Bernardus durch solche Entlehnungen seine Kunde ergänzen wollte und nicht bloß aus Bequemlichkeit die Worte anderer gebrauchte.

Dazu kommt eine andere Beobachtung. Bei II, 4 hatte schon David von Augsburg die Angaben über die geschlechtlichen Ausschreitungen der Waldenserprediger mit einem „sed hoc tenent valde occultum, ne vilescant“ versehen und damit offenbar zu verstehen gegeben, daß er hier nicht eigener Beobachtung, sondern Gerüchten, die im Volk oder in geistlichen bezw. mönchischen Kreisen umgiengen, folge. Bernardus Guidonis schreibt mit der ganzen Stelle auch jenen Zusatz ab und bestätigt dadurch seinerseits, daß ihm persönlich davon nichts bekannt sei. Diese Gewissenhaftigkeit der Berichterstattung tritt auch sonst an manchen Stellen hervor.

Am Schluß von c. 4 (S. 248) steht der Satz: „Sciendum quoque est, quod predicta secta multos alios errores ab olim habuit et adhuc in aliquibus partibus habere dicitur in secreto [3]), sicut [1.] de celebratione missae in die Cene sicut dictum est superius et [2.] de mixto abhominabili in tenebris faciendo cum qualibet indistincte et de apparitione cati et aspersione cum cauda et [3.] de quibusdam aliis, que in summulis super hoc conscriptis latius continentur.“ Hier wird also zunächst [1.] eingeräumt, daß das Stück IV nicht auf der eigenen Beobachtung des Bernardus beruhe. Der folgende Satz [2.] sodann, welcher das Gerücht von nächtlichen Orgien berührt, weist deutlich auf David von Augsburg (c. 10, 210 f.), der jene Gerüchte selbst schon zurück-

---

[1]) So namentlich die Scheidung der Ehe bei den apostolischen Predigern, die Benennung der letzteren als perfecti, ihre Aufnahme durch einen ritus u. s. w.

[2]) Wenigstens ist gerade der Zug, daß die Waldenser ihre Konventikel meist zur Schlafenszeit bei Nacht halten, in den Protokollen, soviel ich sehe, nicht begründet.

[3]) Vgl. auch die Überschrift von c. 3, S. 245: „De erroribus Valdensium moderni temporis, quia olim plures alios habuerunt“.

gewiesen hatte: „Quod autem, ut dicitur, osculentur ibi catos vel ranas vel videant dyabolum vel extinctis lucernis pariter fornicentur, non puto istius esse secte, nec aliquod horum veraciter intellexi ab illis quibus fidem adhibeam.“ Und endlich [3.] verweist Bernardus auf ungenannte Summulae über die Waldenser. Ich möchte vermuten, daß darunter nichts anderes zu verstehen sei, als wiederum David von Augsburg mit seinen Angaben über katharische Sätze der deutschen Waldenser, sowie die anonymen Artikel, welche ja in IV. schon benutzt sind und eine Anzahl Irrtümer enthalten, die höchstens zeitenweise und in einem kleinen Kreise der Waldenser umgegangen sind. Möglicherweise könnte auch noch Stefan. von Bourbon gemeint sein, der ja Ähnliches wie die Artikel erzählt. Nur ist sein Werk kaum als Summula zu bezeichnen. (Vgl. die Beilagen VIII.)

Wie Bernardus seine Quellen auch sonst mit einer gewissen Kritik abschreibt, zeigt III, 2. Hier hatte die Consult. Tarracon. den Waldensern, die vor der Inquisition von Toulouse und Carcassonne erschienen waren, die Häresie nachgesagt, daß die Wandlung der Elemente im Abendmahl von der Würdigkeit des celebrierenden Priesters abhängig sei und daß sie in jedem, der nicht zu ihrer Sekte gehöre, einen Sünder sehen, bei dem sich darum auch die Wandlung nicht vollziehen könne. Dieser Satz ist aber, wie bekannt, nicht bei den französischen, sondern bei den lombardischen Armen zu treffen; und so hat denn auch Bernardus in seinem Gebiet denselben offenbar nicht bestätigt gefunden. Er fügt daher hinzu, sie hätten diesen Glauben non publice set in secreto, und ganz denselben Zusatz macht er bei II, 3, wo von der Verwerfung der Fürbitte der Heiligen, ihrer Anrufung und Festtage die Rede ist, indem er zu „dicunt et tenent“ ein „in secreto“ hinzufügt.

Daraus ergiebt sich, daß Bernardus wenigstens da, wo seine Quellen Angaben enthalten, die nicht auf seinen Beobachtungen ruhen oder denselben gar widersprechen, häufig einen Zusatz macht, der dies irgendwie andeutet, daß er aber dieselben doch nicht ohne weiteres ablehnt, weil er aus eigener Beobachtung (Schluß von c. 8), wie aus den Angaben des David von Augsburg und Stefan von Bourbon (bei Bern. G. c. 7 und c. 8) weiß, wie die Waldenser ihre Geheimnisse zu wahren bemüht sind, und somit vermutet, daß andere mit der Enthüllung derselben glücklicher gewesen sind. Selbstverständlich sind nun für die Zeichnung der französischen Stammgenossenschaft alle die Züge in Bernhards Darstellung unverwendbar, welche aus Quellen stammen, die nachweislich anderen Beobachtungsgebieten angehören und ursprünglich etwa die Eigentümlichkeiten der lombardischen Gruppe schildern wollen.

Die Möglichkeit, daß auch noch andere Quellen als die bisher nachgewiesenen in Bernardus' Darstellungen aufgenommen sind, ist nicht von vornherein abzulehnen. Denn es sind noch eine ganze Anzahl von Punkten in seiner Schilderung, die sich in den Protokollen nicht finden: so vor allem die überaus wichtigen, aber in den früheren Quellen zur Geschichte der Waldenser gänzlich fehlenden Angaben über den Unterschied von Bischöfen, Presbytern und Diakonen (S. 136—138; sowie die Andeutung S. 247 unten, 249 M.), die Feier ihrer capitula generalia (S. 249 ü. d. M.), die Befugnisse des Majoralis oder Major (S. 248 unten und 249 o.), über das Fasten (248 u.), das Verhältnis zur Arbeit (S. 249 M.), mehrere Züge aus der Schilderung ihrer Zusammenkünfte mit den Gläubigen u. ä. (S. 249 unten bis Ende des Kapitels). Allein es ist zu bedenken, daß das gerade fast durchweg Punkte sind, die auf die waldensischen Prediger Bezug haben und daß die Hauptmasse der Verhörsakten gerade die Gläubigen behandelt. Es ist weiter zu beachten, daß diese Protokolle grundsätzlich durchaus nicht alle Angaben verzeichnen, die in den Verhören gemacht werden, sondern nur diejenigen, welche zur Feststellung des Charakters eines haereticus oder credens notwendig erscheinen [1]). Endlich ist aber auch zu bedenken, daß der Liber sententiarum jedenfalls nur einen Teil der Verhöre enthält, während andere Aufzeichnungen aus früheren Zeiten uns nicht mehr vollständig vorliegen [2]). Somit fehlen alle Anhaltspunkte, auch in den weiteren Stücken Entlehnungen zu vermuten, und man wird ein Recht haben, von denselben als eigenen Ergebnissen der Untersuchungen Bernhards Gebrauch zu machen [3]).

---

1) Über den Charakter solcher Inquisitionsprotokolle vgl. Molinier, L'inquisition dans le midi de la France, bes. S. 267 f. Die in der Anm. daselbst citierte Stelle aus der Practica inquisitionis steht bei Douais S. 243 f. c. 6.

2) Vgl. die Reste derselben bei Molinier a. a. O., 163 ff. (für 1245 f.); 55 ff. (für 1246—48); 11 und 237 ff. (für 1254 und 1256); für 1256 Okt. u. Nov. bei Douais, Les sources de l'histoire de l'inquisition du midi de la France u. s. w. Paris 1881 im Anhang.

3) So erfährt man z. B. auch aus dem Abschnitt, den Bernardus den Beghinen widmet (S. 266 ff.) mehr als in den entsprechenden Protokollen seiner Inquisition enthalten ist; und doch kann man kaum annehmen, daß ihm hier schon Quellen vorlagen, die er hätte ausschreiben können.

VII.

Über den Waldensischen Charakter der Straßburger Winkeler von 1400.

(Vgl. Röhrich, Mitteilungen aus der Geschichte der evang. Kirche des Elsasses I, 3—77; die Urkunden S. 38—77.)

Daß die Winkeler nichts anderes sind als Waldenser, ist noch nicht genügend erkannt [1]. Auch C. Schmidt in seinem Artikel in der „Realencyklopädie" (Aufl. 1 und 2 sind wieder vollständig gleichlautend) ist noch der Meinung, daß sie nur teilweise das Gepräge des Waldensertums tragen, und sieht in ihnen eine selbständige ohne den Zusammenhang mit den Waldensern erwachsene Sekte. Für diese Annahme liegt jetzt, da uns die Quellen über die deutschen Waldenser in jener Zeit in viel größerem Umfang erschlossen sind, kein Grund mehr vor; ich finde in dem ganzen Material, das uns über die Winkeler zur Verfügung steht, nicht einen Zug, der sich nicht auch sonst für die deutschen Waldenser jener Zeit belegen ließe. Dagegen sprechen nun, abgesehen von dieser völligen Gleichheit der Erscheinung, noch folgende besondere Punkte für die Identität der Winkeler mit den Waldensern.

1) Die Winkeler (so heißen immer nur die Prediger oder „bihter") berufen sich für ihr Recht darauf, das vor 200 joren der geloube vaste abe were gangen, unt werent zu denselben ziten zwene, weren genant Waldensium, die worent gen Rome gefaren zu dem bobeste (u. s. w., die Forts. s. Kap. 1, S. 674, Anm. 1). Zu dieser Tradition von zwei Waldenses vgl. Petrus von Pilichd., a. a. O. 278D, wonach sich dem Petrus Waldensis — d. h. aus der Stadt Walden quae in finibus Franciae sita est — ein Genosse Johannes aus Lyon anschließt. Dieselbe Tradition in dem Briefwechsel des Cod. St. Florian.

2) Die Straßburger Winkeler stehen, wie schon Stähelin (Theol. Litt.-Ztg. 1882, S. 6) bemerkt hat, mit den Freiburger Waldensern von 1430 in engem Zusammenhang, „indem in dem Freiburger Verhör ein Angeklagter Namens Konrad Waser aussagt, wie sein Vater um gleicher Anklage willen aus Argentina habe flüchten müssen, und die Straßburger Liste von 1400 (bei Röhrich S. 74) wirklich auch einen Mann dieses Namens aufweist, der mit drei Schwestern und einer Tochter der Sekte angehörte."

3) Die Mitglieder der Straßburger Sekte sind größtenteils Flüchtlinge aus anderen Städten (vgl. die Zusammenstellung bei

---

[1]) Doch s. z. B. Haupt, Die religiösen Sekten, S. 26.

Röhrich, S. 25 f.). Schulen derselben sind in Hagenau und Mainz, Häuser und Herbergen in Offenburg und Lahr. Nun weiß man von dieser weiten Verbreitung einer besonderen Winkeler Sekte in Deutschland sonst gar nichts, wohl aber hat man

4) die Spuren davon, daß die Waldenser auch sonst z. B. in den dem Oberrhein nahe liegenden Teilen der Westschweiz als Winkeler bezeichnet wurden. Vgl. Ochsenbein, Aus dem schweiz. Volksleben, S. 328; da sagt eine Frau zu einer anderen: die Prediger der Waldenser predigen in den Winkeln und im Geheimen. Diese antwortet darauf beleidigt: „Es sind nicht Winkelprediger" (predicatores angulorum). Das ist eine offenbare Anspielung auf einen auch sonst volkstümlichen Spottnamen für die Waldenserprediger. Dazu vgl. auch den anonymen Traktat in Max. Bibl. PP. Lugd. XXV, 302 G.: Ipsi secreto praedicant et paucis hominibus in angulis.

VIII.

Stefan von Bourbon und eine anonyme Aufzeichnung bei Martène et Durand V, 1754 sqq. Waldenser und Ortlieber.

Eine ganz eigentümliche Schilderung der Waldenser findet sich in den beiden Werken, die ich in der Überschrift genannt habe. Die beiden Quellen stammen aus Frankreich; aber sie geben ein Bild, das mit dem sonst über die französischen Waldenser überlieferten nicht stimmt, vielmehr Züge enthält, die sonst teils überhaupt nicht von den Waldensern berichtet werden, teils gerade nicht von den französischen, sondern von der lombardischen Abteilung der Sekte, speziell ihrer österreichischen Verzweigung.

Es ist daher notwendig, zunächst in die Quellenkritik selbst einzutreten.

A.

Das Werk des Stephanus de Borbone, de septem donis spiritus sancti ist seit mehreren Jahren im ganzen vollständig gedruckt [1]) und kann daher jetzt nach allen Seiten beurteilt werden.

---

[1]) Seitdem das Werk mit nur wenigen, stets angedeuteten Auslassungen vollständig gedruckt ist, läßt sich auch erkennen, daß es unrichtig war, in dem früher ungedruckten Teil einen speziellen Bericht über die lombardischen Armen zu vermuten. S. 280 u. sagt nämlich Stefan in einer kurzen Aufzählung der Sekten in Mailand: Prima . . . dicebatur pauperes de Lugduno . . . .; item pauperes de Lumbardia . . ., de quorum erroribus infra. Da nun

Ich verweise nun für die Einzelheiten von Stefans Leben auf die Einleitung, welche der kundige Herausgeber Lecoy de la Marche seinem Werke vorangestellt hat. Dieselben sind sämtlich den eigenen Angaben Stefans entnommen und beweisen, daß Stefanus sein Werk erst nach 1249 in den letzten Jahren vor seinem Tode (1261) niederzuschreiben begonnen hat, daß dagegen die Erinnerungen über die waldensische und andere Sekten aus der Zeit seiner Thätigkeit als Prediger und Inquisitor stammen, die etwa 1235 begonnen und ihn in die Champagne, Auvergne, die Grafschaft Forez, nach Burgund und Savoyen — also in das südöstliche Viertel des heutigen Frankreichs und die Hauptsitze der französischen Waldenser geführt hat. Es ist vielleicht nicht unnütz, darauf hinzuweisen, daß er selbst sagt, er habe vor seiner Thätigkeit als Inquisitor nicht viel von den Häretikern gewußt (S. 294), daß er sich ferner gerade bei der Schilderung der Waldenser öfters auf die Ergebnisse der von ihm selbst angestellten Verhöre beruft (S. 293 ff.) und dabei mehrfach gewissenhaft angiebt, diese oder jene Sätze hätten nur fere omnes, quidam alii, multi oder aliqui eorum, plurimi vertreten. Man wird schon aus diesen Gründen seinen Angaben eine hervorragende Bedeutung zuerkennen müssen.

Nun lassen sich die eigentümlichen Angaben Stefans über den Glauben der Waldenser im ganzen in zwei Gruppen zerlegen:

1) Sätze, welche entweder in pantheistischer Weise die Einzelseele lediglich als eine vorübergehende Individualisierung der göttlichen Substanz ansehen, oder spiritualistisch die Trinität, einzelne Thatsachen des Lebens Jesu sowie die Sakramente und ähnliche Glaubensartikel oder Einrichtungen der Kirche auf Vorgänge innerhalb ihrer Sekte umdeuten; 2) Sätze, welche die Stellung der Sekte zu den Sakramenten, Zeremonieen und dem ganzen Kultus und den Ordnungen der Kirche als eine viel schroffere erscheinen lassen, als wir es sonst von den französischen Waldensern wissen, und die zugleich die Abhängigkeit der Sakramentswirkung von der sittlichen Beschaffenheit des Spendenden aussprechen, die gleichfalls bei den französischen Armen sonst fehlt.

Die erste Gruppe hat schon Gieseler [1]) und nach ihm Herzog [2]) Veranlassung gegeben, von der Beeinflussung eines Teils der Sekte durch Lehren der Brüder des freien Geistes zu reden. Gieseler,

---

aber weiter unten von den lombardischen Armen nicht mehr die Rede ist, sondern S. 290 ff. nur eine ausführliche Darstellung der pauperes de Lugduno folgt, so muß man annehmen, daß das de quorum u. s. w. sich auf die Gesamtheit der Armen, Lyoneser und Lombarden, beziehen sollte.

[1]) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. II, 2⁴ S. 644, Anm. 33.

[2]) Realencykl. XVII, 515.



Dieckhoff (S. 230 Anm.) und Jundt [1]) haben auch auf das Verhältnis aufmerksam gemacht, das hier zwischen Stefan und einer anonymen Aufzeichnung besteht, welche sich in verschiedenen Handschriften mit andern Stücken zur Ketzergeschichte oder zum Geschäftsgebrauch der Inquisitoren zusammenfindet [2]).

Es läßt sich zunächst ohne weiteres feststellen, daß dieselbe verschiedene Quellen in ihre Darstellung verwoben hat. Ich erinnere daran, daß die Verwerfung des Eids und der Todesstrafe für Verbrecher als gemeinsamer Besitz der lombardischen und französischen Armen vorgeführt werden und daß beide Punkte später noch einmal wiederholt werden als Eigentümlichkeiten der Lyoneser. Das ist gewiß ein Zeichen, daß verschiedene Quellen zusammengeschweißt sind. Und zwar wird man annehmen dürfen, daß die letzteren Sätze einer Quelle entstammen, welche den Namen „Lyoneser Arme" nicht, wie unser Stück es thut, nur als Bezeichnung der französischen Armen gebraucht, sondern wie dies ja gewöhnlich ist, als Name der gesamten Sekte.

Der Verfasser unterscheidet also Lombarden und Lyoneser, giebt das gemeinsame beider Zweige sowie das Besondere eines jeden einzelnen und zeichnet dann von den Lyonesern ein Bild, das im ganzen nichts anderes ist als ein Auszug aus Stefan. Doch sind auch andere Sätze darin verwoben, die ja vielleicht auch auf eigene Beobachtung zurückgehen; denn nach der Verbindung, in welcher sich die Aufzeichnung in den Handschriften findet, darf man vermuten, daß auch ihr Verfasser den Kreisen der Inquisition zuzuweisen ist.

Sehr wichtig ist dagegen das Stück, welches der Darstellung der Lyoneser Armen vorangestellt ist und die eigentümliche Abendmahlsfeier derselben schildert. Vgl. darüber Kap. 2, S. 57 ff.

Das Alter der Aufzeichnung ist schwer zu bestimmen. Als Ganzes kann sie nicht vor 1260 entstanden sein, da sie ja das Werk des Stefan zur Voraussetzung hat. Hat Bernardus Guidonis wirklich die Schilderung der französischen Abendmahlsfeier ihr und nicht etwa ihrer Vorlage entlehnt, so ist damit der terminus ante quem bestimmt. Näheres läßt sich wohl höchstens aus den Handschriften entnehmen.

---

1) Jundt, Histoire du panthéisme populaire S. 34, Anm.

2) Vgl. darüber Gieseler, Comment crit. de Raineri Sacchoni Summa de Catharis et Leonistis. Göttinger Osterprogramm 1834. — Die betreffende Aufzeichnung findet sich teils mit Rainers Summa, teils mit der Disputatio inter catholicum et Patarinum haereticum (Martène et Durand V, 1705 sqq.), teils mit der Doctrina de modo procedendi contra haereticos (s. diesen Abschnitt III), teils mit mehreren dieser Schriften zusammen.

B.

Schon Gieseler und Herzog hatten ausgesprochen, daß die Darstellung Stefans die Beeinflussung einer Gruppe der Sekte durch Brüder des freien Geistes zu beweisen scheine. In der That haben die Sätze der ersten oben ausgeschiedenen Gruppe vieles, was an jene Sekte erinnert. Aber andererseits trifft auch manches nicht zu: schon jene beiden Gelehrten haben insbesondere bemerkt, daß der sittliche Libertinismus der Sekte des freien Geistes hier sich nicht nachweisen lasse. In der That findet sich nun eine andere Sekte, die der Darstellung des Stefan und des Anonymus in jeder Beziehung viel näher steht, die Sekte der Ortlieber. Die Beziehungen zwischen dieser Sekte und den Waldensern jener beiden Quellen sind so nahe, daß ich im folgenden die Identität der Ortlieber mit den Waldensern des Stefan und des Anonymus, und damit die Ortlieber als eine Gruppe der Waldenser ein für allemal nachzuweisen hoffe.

1. Zunächst der Beweis, daß die Ortlieber eine Gruppe der waldensischen Sekte bilden.

Da ist nun vor allem zu bemerken, daß David von Augsburg [1]) als Abteilungen der ursprünglich einheitlichen Sekte nennt: Pauver Leun, Ortlieber, Arnoldisten, Runcharier, Waldenser.

Auch im Passauer Anonymus [2]) stehen als die Hauptsekten Deutschlands Runkarier [3]), Ortlieber und Leonisten zusammen und werden zwischen die beiden ersteren die Siegfrieder [4]) eingeschoben als eine Sekte, die von den Waldensern nur in einem Punkt abweiche. Der waldensische Familiencharakter läßt sich aber auch aus den Einzelheiten der Schilderung des Passauer Anonymus entnehmen. Die Ortlieber haben perfecti, denen das Recht zu binden und zu lösen und andere derartige Vollmachten zustehen [5]), offenbar auch die zu taufen [6]). Dazu spielt bei ihnen

---

1) David von Augsb. ed. Preger 216, c. 20.

2) Vgl. die Stelle nach den Handschriften oben S. 126, Anm. 1.

3) Über diesen Namen s. die Belege bei Gieseler II, 2⁴ S, 612 Anm.

4) Diesen Namen (vgl. die handschriftliche Lesart oben S. 124, Anm. 3) hat auch Berthold von Regensburg in seinem Ketzerverzeichnis (Swirder = Sivrider) s. Gieseler a. a. O.

5) Anon, Pass. in Max. Bibl. a. a. O., 266 H, 4 (die letzten Zahlen geben die Zeilen innerhalb der Buchstabenabschnitte an): „. . . . qui est perfectus in secta ipsorum. Talis absolvit et ligat et omnia potest.

6) Ebendas. 267 E, 8: „De baptismo enim dicunt quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis. Parvulis vero non prodest, nisi fuerint perfecti in secta illa.“ Das kann kaum heißen, die Taufe nütze den Kindern nichts, wenn sie nicht perfecti in der Sekte würden: denn perfecti können doch nur Erwachsene sein; vielmehr ist damit wohl die Not-

die Predigt eine große Rolle [1]), und als sittliche Hauptforderung tritt das Verbot von Lügen, Schwören und Totschlag hervor, also die drei für die Waldenser besonders bezeichnenden Stücke. Die Bedeutung dieser Thatsache wird dadurch erhöht, daß der Passauer Anonymus gerade für das Nähere über diese drei Punkte auf seine vorangegangene Schilderung der österreichischen Waldenser verweist [2]) und daß er diese Verweisung wiederholt, wie er die Stellung der Ortlieber zu den Sakramenten der Buße [3]), der Priesterweihe und der letzten Ölung beschreiben will [4]).

2. Der Beweis, daß die Waldenser des Stefan Ortlieber sind, beruht darauf, daß die von Stefan überlieferten waldensischen Meinungen teilweise in überraschender Weise sich mit denen decken, die der Passauer Anonymus von den Ortliebern erzählt [5]).

Schon im allgemeinen finden sich die beiden Gruppen, die bei Stefan zu unterscheiden waren, auch bei den Ortliebern wieder; aber auch im einzelnen herrscht starke Übereinstimmung. Ich stelle voran die Ausführungen, in welchen die trinitarischen Glaubenssätze, auf Vorgänge in ihrer Sekte umgedeutet werden:

Steph. Borb.	An. Pass. 266 H.
Item hec est trinitas quam vel in qua credunt, ut si pater qui alium in bonum convertit; qui convertitur filius; id per quod convertitur [aut] in quo convertitur spiritus s. u. s. w.	Item dicunt quod ipsi sint pater et filius et spiritus sanctus. Ille enim dicitur pater qui primo intrat sectam ipsorum; filius, qui a tali patre per ipsius praedicationem intrat sectam ipsorum; spiritus s., qui est perfectus in secta ipsorum.

wendigkeit des Taufvollzugs durch die perfecti ausgesprochen: „wenn nicht p. in der Sekte wären“.

1) Ebendas. 266 H, 2. 267 B, 8. C, 7 u. 18. F, 12.

2) Ebendas. 267 F, 13: „De homicidio juramento et mendacio dicunt ut supra dictum est.“ Das kann nur auf die Schilderung der österreichischen Armen (266 D, 7 ff. und Flacius a. a. O. 557) und der Runkarier (266 E, 14 ff.) gehen.

3) Ebendas. 267 E, 17, was sich nur auf 265 E, 9 ff. und Flacius a. a. O. 551 beziehen kann.

4) Ebendas. 267 F, 7 vgl. 265 F, 13 ff. und Flacius 552.

5) Nachträglich bemerke ich, daß auf die Verwandtschaft zwischen den Waldensern des Stefan und den Ortliebern schon Schmidt, Die Sekten zu Straßburg im Mittelalter (Zeitschr. für hist. Theol. 1840, Bd. X, 54), sowie Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter II, 268 aufmerksam gemacht haben. Ihr Hinweis scheint aber gänzlich übersehen worden zu sein; wenigstens finde ich weder in den Erörterungen über die Waldenser, noch in denen über die Ortlieber eine Andeutung darüber. Schmidt hat übrigens die Ortlieber mit den Amalrikanern und Brüdern des freien Geistes identifiziert und die

Sodann eine zweite Stelle, welche über die Thatsachen des Lebens Jesu handelt:

Steph. Borb.	An. Pass. 267 D, 12.
Et cum dicant se credere incarnacionem nativitatem passionem resurrectionem Christi, dicunt quod credunt illam veram conceptionem Christi, nativitatem passionem et resurrectionem et ascensionem, cum bonus homo concipitur nascitur resurgit per poenitentiam vel ascendit in celum. Cum martyrium patitur, illa est vera passio Christi.	Item omnes articulos, qui sunt de humilitate Christi exponunt moraliter; nihil exponunt ad literam. . . . De passione dicunt quod filius Dei suscepit crucem vera fide, vera confessione communi consilio h. e. veram poenitentiam sive vitam ipsorum, in quam non cadit mortale peccatum. Tunc autem crucifigitur filius Dei et flagellatur, male tractatur vel affligitur, tunc moritur filius, quando aliquis ipsorum cadit in mortale peccatum vel redit a secta; resurgit autem per poenitentiam. Ad literam de passione resurrectione et caeteris articulis nihil credunt.

Ebenso gleichartig ist auf beiden Seiten die Behandlung der Sakramente: wenn auch im einzelnen die Anwendung verschieden ist, so bleibt doch wieder auf beiden Seiten die Ausbeutung derselben auf den Eintritt, die Befestigung u. s. w. in ihrer Sekte [1]).

Auch für die zweite Gruppe finden sich auf beiden Seiten Beziehungen genug: so machen beide die Wirksamkeit der kirchlichen Handlungen abhängig von der sittlichen Würdigkeit derer, die sie verrichten [2]). Beide sehen ihre Sekte als allein selig machend an [3]), beide verwerfen die Einrichtung der Zehnten an die römischen

---

Möglichkeit offen gelassen, daß eine irrtümliche Berichterstattung Stefans (vgl. auch seinen Précis 227, n. 119[a]) vorliege. Gegen das letztere s. o.; gegen das erstere s. Preger und Reuter a. a. O. — Hahn aber hat sich Stefans Bericht allzu leicht vom Halse geschafft.

1) Vgl. auch über den eucharistischen Leib Stefanus: „Tunc [sc. cum homo poenitens bonus efficitur] est ibi . . . . eucharistia vera, quia tunc efficitur corpus Christi“ und Anon. Pass. 267 E, 16 f.: „Corpus autem proprium appellant verum corpus Christi.“ Dagegen der Anonymus bei Martène: „quod corpus cujuslibet hominis sit ita corpus dominicum et venerandum sicut corpus Christi“.

2) Vgl. Stefan. Borb. 296: „Item dicunt malos, qui sunt in peccato, non posse ligare et solvere vel indulgencias dare vel peccatorum relaxiones vel consecrare [= corpus Christi conficere] vel aliquid tale facere, quod Deus habeat ratum vel quod factum quantum ad Deum valeat mit Anon. Pass. 267 E, 8 (vgl. die Stelle oben S. 143, Anm. 6.

3) Anon. bei Martène a. a. O. 1756, nr. 33: „quod nullus salvatur nisi in secta sua vel eorum“, mit Anon. Pass. in der vorigen Note.

Priester [1]), die Ablässe und Schlüsselgewalt der Kirche [2]), allen äußeren Schmuck des Gottesdienstes, den Gesang u. a. [3]). Dabei versteht es sich natürlich bei der Unabhängigkeit der beiden Berichte, die uns vorliegen, daß der eine von diesem, der andere von jenem Punkt mehr zu sagen weiß. Aber ein eigentlicher Widerspruch zwischen beiden findet sich kaum.

Es versteht sich von selbst, daß nach diesem Ergebnis der Bericht des Stefanus eben nur für die ortliebische Gruppe, nicht aber für die Waldenser überhaupt herangezogen werden darf. Welche Verwirrung diese durchaus unmethodische Verwertung für die Waldenser angestellt hat, möge man vor allem an der Darstellung Herzogs in der Realencyklopädie erkennen, wo der Verfasser trotz aller Bedenken gegen den Bericht als solchen doch von dem Einzelnen desselben Gebrauch gemacht hat, wie es ihm beliebte.

---

1) Stefan. 297: „Item dicunt quod nostri clerici et sacerdotes, qui habent divicias et possessiones, sunt filii dyaboli et perdicionis et quod peccant qui dant eis decimas vel oblationes et dicunt quod est quasi impinguare lardum“ und vgl. dazu Anon. Pass. 267 F, 2: „Item decimas non dandas dicunt esse sacerdotibus et clericis ex debito officii.‘,

2) Stefan. B. 296: „derident indulgencias pape et absoluciones et claves ecclesie“ mit Anon. Pass. 267 F, 1: „De indulgentiis autem, quae fiunt per ecclesiam, et clavibus non credunt.“

3) Stefan. B. 297 und Anon. Pass. 266 H, 5: „quod nihil sit cantus ecclesiae nisi clamor inferni“.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit.

Eine akademische Vorlesung

von

Professor Dr. V. Ryssel.

Mit der Zerstörung Jerusalems durch den Babylonierkönig Nebukadnezar war auch über das Reich Juda das göttliche Strafgericht hereingebrochen. Und wie bei der Zertrümmerung des Nachbarreiches Israel durch die Assyrer der Verlust der politischen Freiheit zugleich den Untergang des selbständigen Volkstums nach sich gezogen hatte, so schien auch für die Nationalität der Judäer das Ende herbeigekommen zu sein. Schon vor dem Falle der heiligen Stadt hatte Nebukadnezar die Edelsten und Tüchtigsten des Volkes nach Babylonien, dem Lande des Exils, hinweggeführt, um dadurch dem Volke den Zusammenhalt zu entziehen. Nach der Zerstörung Jerusalems ward dann auch der noch übrige Teil des Volkes von seinem heimatlichen Boden losgerissen: die Mehrzahl ward gleich den früheren Exulanten nach Babylonien geschleppt; kleinere Abteilungen verblieben zwar zunächst in dem verwüsteten Heimatlande, bald aber trieb auch diese die Furcht vor der Rache Nebukadnezars wegen des Meuchelmordes an seinem Statthalter Gedalja aus dem Lande ihrer Väter, und trotz der Warnungen Jeremias flüchteten sie nach Ägypten. So war auch

der letzte Rest des Volkes von der Scholle des Heimatlandes vertrieben.

Und mit dem Zusammenbruche der politischen Selbständigkeit war auch das äußere Band, welches das Volk zu einer religiösen Gemeinschaft verknüpft hatte, zerrissen: sein Nationalheiligtum, der Tempel zu Jerusalem, war in Flammen aufgegangen, und mit ihm schien auch der Jahvereligion für immer ein Ende bereitet zu sein. Denn wie die im fremden Lande Zerstreuten weder ein neues Nationalheiligtum gründen noch den Opferkultus aufs neue einführen konnten, so waren auch viele Bestimmungen des Gesetzes im unreinen Lande der Heiden nicht durchführbar. Aber der Verlust der religiösen Einheit, der den Untergang der jüdischen Nationalität unabwendbar herbeizuführen schien, hatte gerade die entgegengesetzte Wirkung. Die Exulanten des Reiches Israel, welche viel weniger verloren hatten, weil sie keinen Mittelpunkt ihres Gottesdienstes besaßen, verschwanden schnell und spurlos in der Völkermischung des assyrischen Weltreiches, weil ihr Synkretismus den heidnischen Religionen keinen Widerstand entgegenzusetzen vermochte; die Exulanten des Reiches Juda dagegen, die weit mehr, scheinbar alle wesentlichen Bedingungen ihrer nationalen Existenz, verloren hatten, erhielten sich unter dem Branden der sie rings bedrängenden Völkerwogen und blieben unter den mannigfachen Verlockungen zum Abfalle der Religion ihrer Väter treu; ja die neue, einer Volksoase gleichende Gemeinde, welche die Juden nunmehr bildeten, ward fester und enger als zur Zeit ihrer politischen Einheit und Selbständigkeit durch das Band des gemeinsamen Glaubens zusammengehalten.

Was waren es für Gründe, die diese in der Weltgeschichte jener Zeit unerhörte Bewahrung und Erhaltung des nationalen Bestandes der Juden hervorriefen? Gerade in dem, was verhängnisvoll für die Juden zu werden schien, liegen die Erklärungsmomente des zähen Beharrens ihrer Nationalität. Dadurch daß ihnen im Exile mit dem Tempel zugleich die Möglichkeit eines gemeinsamen Gottesdienstes fehlte, ward zwar so mancher Stein von dem Gebäude ihres Volkstums losgebröckelt, indem die Lauen und Schwachen sich von der väterlichen Religion und der nationalen

Eigenart ihrer Väter loslösten; aber die treuen Anhänger der Jahvereligion wurden dadurch zu um so festerem Zusammenschlusse genötigt. Von dem entscheidendsten Einflusse ward der Verlust der Kultusstätte aber insofern, als nun die Juden selbst eine andere Stellung zu ihrer Religion einnehmen mußten. Da der Tempel fern von ihrer neuen Heimat in Trümmern lag, so lernten sie ihre Religion vom Tempel trennen und das Wesentliche der Gottesverehrung nicht in totem Wissen und äußerlicher Übung, sondern in der Gottesfurcht sehen. Worin diese bestehe, das konnten sie aber einzig aus dem geschriebenen Gottesworte, dem Gesetze, erkennen. So wurden sie auf jene eingehende, ja ausschließliche Betrachtung und Wertschätzung des Gesetzes hingeführt, welche das charakteristische Merkmal der alttestamentlichen Religion in der nachexilischen Zeit bildet. Wenn aber auf der einen Seite durch das Aufhören des Tempeldienstes der Blick vom äußerlichen Werke ab und auf das religiöse Ich hingelenkt wurde, so hatte doch auf der anderen Seite die ausschließliche Anerkennung des geschriebenen Gesetzes als der religiösen Erkenntnisquelle zur Folge, daß man bald aufs neue der Äußerlichkeit verfiel, sofern man nun in der Wertschätzung des geschriebenen Wortes das Maß überschritt und wie früher das äußerliche Werk so jetzt die Form über den Inhalt, den Buchstaben über den Geist setzte. Alle diese Erscheinungen — die alleinige Beschäftigung mit dem Gesetze, die ins Unnatürliche gesteigerte Wertschätzung desselben und die damit aufs engste zusammenhängende Überschätzung des Buchstabens — faßt man zusammen unter der Bezeichnung des Schriftgelehrtentums. Inwiefern dieses Zurücksinken aus der Freiheit des inneren Lebens in die Sklaverei der Form auf die allgemeinen Gesetze der Bewegung und Entwickelung menschlichen Geisteslebens zurückgeht, indem ja auf Zeiten gesteigerter subjektiver Geistesthätigkeit immer eine Zeit der Erstarrung zu objektiver Unterwerfung unter die Form folgt, und inwiefern dieser Hang zum Äußerlichen in einer tieferliegenden, im Volkscharakter begründeten Eigentümlichkeit der jüdischen Nation beruht, — diese Fragen können hier nicht weiter verfolgt werden. Wohl aber ist es für uns nicht ohne Interesse, dieser Erscheinung bis zu den Wurzeln ihrer Entstehung nachzugehen

und die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, so weit es in dem Rahmen einer kurzen Vorlesung möglich ist, näher ins Auge zu fassen.

Ist diese veränderte Stellung zum geschriebenen Gesetze das Resultat des Einflusses, den die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Tempels auf die Religion der Juden ausgeübt hat, so muß sich danach das Schriftgelehrtentum schon a priori zuerst im Exil, aber auch bereits zu jener Zeit nachweisen lassen. In der That lehrt uns eine Betrachtung der auf die Katastrophe folgenden Zeit des Exiles, wie die Schriftgelehrsamkeit entstand und wodurch sie hervorgerufen wurde.

Schon die äußere Lage der Exulanten war von Einfluß auf ihre religiösen Zustände. Wir wissen aus den Mahnreden Jeremias, daß es den Exulanten verstattet war, ungehindert des Ackerbaues zu pflegen, eines selbständigen Familienlebens sich zu erfreuen und durch Fleiß und Umsichtigkeit wohl auch behäbigen Wohlstand sich zu erwerben [1]). Dazu durften ihre Stammesältesten die innere Organisation des Volkstums nach Vätersitte aufrecht erhalten und die innere Verwaltung ihrer Gemeinwesen führen [2]). Und sogar

---

[1]) Jeremia ruft den etwa 10 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems mit dem König Jojachin weggeführten Israeliten, die sich noch immer der Hoffnung hingeben, daß ihnen eine baldige Änderung der Dinge die Heimkehr nach Jerusalem gestatten werde, im Namen Jahves die eindringliche Mahnung zu: „Bauet Häuser, um darinnen zu wohnen, und pflanzet Gärten, um ihre Frucht zu essen u. s. w.“ (Jer. 29, 5—7; vgl. noch Ez. 13, 2 ff.; 14, 9—11); er fordert sie also auf, sich zu dauerndem Aufenthalte in der Landschaft Babel einzurichten. Damit ist stillschweigend zugleich mit ausgesprochen, daß ihnen die Möglichkeit zugestanden war, sich in der geschilderten Weise behaglich einzurichten. Und wenn bei der Heimkehr der Exulanten unter Serubabel und Josua neben dem reichen Besitze der in Babylonien wohnhaften Israeliten an Rossen, Mauleseln, Kamelen und Eseln auch eine große Zahl von Knechten und Mägden erwähnt wird, die sie nach Palästina begleiteten, so müssen diese, da sie nicht zum Volke Israel gehörten, zu dem Eigentum der Heimkehrenden gehört haben. In Jes. 58, 3 ist aber auch von Arbeitsleuten der jüdischen Exulanten die Rede.

[2]) Vgl. Ez. 14, 1; 20, 1. 3 u. a. St. Daß sie jedoch auch eigene und selbständige Gerichtsbarkeit besessen hätten, wie dies in der „Historie von der Susanna und Daniel“ vorausgesetzt wird, gehört wohl sicher der späteren un-

freie Religionsübung ward ihnen zugestanden; denn nirgends hören wir von blutigen Verfolgungen, welche den Zweck gehabt hätten, den Exulanten ihre väterliche Religion zu entreißen und ihnen die Religion ihrer Zwingherren gewaltsam aufzunötigen.

Wenn sich aber daneben auch Schilderungen finden, aus denen hervorzugehen scheint, daß sie doch auch Elend, Dürftigkeit, Entbehrungen, Einkerkerung und Mißhandlungen durch die Babylonier hätten erdulden müssen, so liegt dies darin begründet, daß die Propheten des Exils, rückwärtsschauend in die Zeit der Katastrophe, immer wieder den Schmerz der Heimatlosigkeit und Knechtschaft schildern [1]) und die tiefe Schmach beklagen, die Gott seinem Volke zugefügt hatte, als er es dem Verderben preisgab, als er auch die religiösen Leiter des Volkes, seine Propheten und Priester, „der Profanation überlieferte“, da sie unter heidnischen Völkern sich verunreinigen mußten, anstatt im heiligen Tempel ihrer göttlichen Berufung gemäß dem Herrn zu dienen [2]).

---

historischen Volksdichtung an, was schon Julius Afrikanus erkannte (s. Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments. 1. Lieferung, S. 116 ff.).

[1]) Allerdings vergleicht der Verfasser von Jes. Kap. 40—66 das Volk einem hilflosen Wurme (41, 14), und an einer anderen Stelle schildert er das Volk, wie es, ganz im Gegensatze zu den Gnadenabsichten Jahves, der ihm eine große und herrliche Unterweisung gab, beraubt und ausgeplündert ist, so daß es denen gleicht, die in Banden geschlagen und wie in Ketten gebannt sind (42, 20—22). Aber alle diese Schilderungen beziehen sich nicht auf traurige Verhältnisse, unter denen die Exulanten im Exilslande hätten leiden müssen; denn die Ketten und Banden sind nicht solche, in denen die babylonischen Zwingherren sie im Lande des Exils schlugen, um ihre beklagenswerte Lage durch grausame Behandlung noch elender zu gestalten, sondern sie sind ein Bild der Heimatlosigkeit und der Knechtschaft, in die die Israeliten durch das Exil geraten sind: ihres Heimatlandes sind sie beraubt und die Fesseln der Fremdherrschaft drücken sie.

[2]) Der Gedanke an diese Schmach, welche die Fortführung des Volkes als eine Preisgebung des Heiligen an Unheilige ansehen ließ, spricht sich außer in der oben angedeuteten Stelle Jes. 43, 28 auch noch 47, 6 aus. Wenn aber in den Worten Jahves: „Ich zürnte über mein Volk, ich entweihte mein Eigentum und gab sie in deine Hand (Babel); du zeigtest ihnen kein Erbarmen: auf den Greis legtest du gar schwer dein Joch“, neben der Schmach der Wegführung auch von der Härte die Rede ist, mit welcher Babel das Strafgericht

Wenn wir nun aber trotz der erträglichen Lage, in der sich das Volk im Exile befand, doch so oft Herzensergüsse vernehmen, die von tiefster Bitterkeit zeugen, und auch der Ruf nach Rache gleich dem Angstschrei des gehetzten Wildes an unser Ohr schlägt, so hat dies einen anderen Grund gehabt als ihre äußere Lage. Was das Herz der frommen Jahveverehrer am tiefsten traf und am schmerzlichsten bewegte, war der Spott, den ihre götzendienerische Umgebung über ihren Glauben, also auch über ihren Gott und seine Macht ausgoß [1]). Denn da die Heiden den Untergang des Reiches Juda nicht aus seiner wahren Ursache, der Sündhaftigkeit des Volkes, abzuleiten vermochten, so sahen sie in dem Falle der heiligen Stadt Jerusalem einen Beweis für die Ohnmacht des Gottes Israels [2]).

Je schmerzlicher aber die Frommen im Volke diese durch den Spott und die Lästerung der Heiden ihrem Gotte zugefügte Schmach empfanden, um so mehr mußten sie sich von der Gleichgültigkeit derer abgestoßen fühlen, die der Sehnsucht nach der Heimat vergaßen, weil sie sich am äußeren Wohlstande genügen ließen. Und gerade die Sorge um das äußerliche Wohlergehen legte es gar manchem nahe, sich den Sitten und Gebräuchen des Landes anzubequemen und nicht bloß ihre nationale, sondern auch ihre religiöse Selbständigkeit und Eigenart preiszugeben. So hören wir denn die Propheten gegen den mannigfachen Götzendienst eifern, den man im Volke treibt [3]). Mag nun auch in manchen dieser Strafreden

an Israel vollzog, so tritt doch auch ehier ben die Wegführung und die grausame Art und Weise ihres Vollzugs in den Vordergrund, nicht aber ist von harter Tyrannei im Lande des Exiles selbst die Rede.

1) Die Klage über Spott und Hohn der Heiden klingt nicht bloß in noch anderen prophetischen Aussprüchen in herbster Bitterkeit wieder, sondern auch in den Liedern der Psalmisten. Selbst dann noch, als Jerusalem wieder aus den Trümmern neuerstanden war, ruft der Dichter, der rückblickend die Schreckenszeit des Exils schildert, schmerzbewegt aus: „Genugsam hat sich gesättigt unsere Seele des Hohnes der Übermütigen, der Schmach der Stolzen“ (Ps. 123, 4).

2) Jes. 52, 5.

3) Vgl. Ez. 20, 30f. Der Verfasser von Jes. Kap. 40—66 schildert (57, 5) die von den Vätern auf das Volk des Exils vermittelte Abgötterei mit denselben Worten, mit denen die Propheten dem vorexilischen Unwesen entgegenzutreten

die Prophetie die Bilder verwenden, mit denen man die frühere Abgötterei zu schildern sich gewöhnt hatte, um mit diesen starken Wendungen das Verwerfliche der Gleichgültigkeit gegen die wahre Religion zu ihrer Zeit zu brandmarken, so ist doch wiederum an anderen Stellen der abgöttische Kult, dem sich Exulanten hingaben, so genau beschrieben, daß der Kultus der Babylonier deutlich als der Götzendienst der abtrünnigen Juden erkannt wird [1]).

Trotz all dieser Sittenlosigkeit und Gottlosigkeit des großen Haufens blieb ein Rest des Volkes Jahve treu. Diese „Knechte Jahves“ scharten sich um die wenigen Propheten, welche noch für Jahves Ehre eiferten, wenngleich ihre Stimme in dem allgemeinen Verderben ungehört verhallte, wenngleich sie zu all dem Schmerze um solche Treulosigkeit und Verstocktheit noch Spott und Hohn ernteten [2]).

---

gewohnt waren: wie sie unter den Terebinthen, unter jedem grünen Baume entbrennen und ihre Kinder in den Thälern, unter den Felsklüften schlachten. Wir hören weiter (Jes. 66, 17; 65, 4), daß sich die Exulanten für die heidnischen Kulte in heidnischen Hainen (eig. Gärten) weihen und reinigen, so wie die Reinigkeitsgesetze der angenommenen heidnischen Religionen es fordern; anderseits verunreinigen sie sich, indem sie entgegen den Reinigkeitsgeboten des mosaischen Gesetzes Fleisch von Schweinen essen, Kriechtiere und Fledermäuse verzehren, weil die Babylonier auch diese — im mosaischen Gesetze verbotenen — Tiere opferten. Voll Stolz dünken sie sich heilig, weil sie an den heidnischen Kulten teilgenommen haben, durch die man nach dem Glauben der Heiden einen besonderen Grad von Heiligkeit erlangte; und in ihrem Dünkel rufen sie jedem zu, der nicht an den gleichen Mysterien und Weihungen teilgenommen hat: „Bleibe für dich, komme mir nicht zu nahe; denn ich bin für dich heilig“ (Jes. 65, 5). — Aber zu solcher Verleugnung der religiösen Sitte der Jahvereligion trat auch offener Götzendienst hinzu, da sie sich direkt an die Kulte anschlossen, die sie im Lande des Exils vorfanden (Ez. 14, 3 ff.). Nach Jes. 65, 11 ff. huldigten sie dem Sternenkultus ihrer babylonischen Zwingherren.

[1]) In Jes. 65, 3 schildert der Prophet im Gegensatze zu dem abgöttischen Treiben der Väter (s. V. 7) das heidnische Treiben der Exulanten, indem er sich eingehend auf den Kult der Babylonier, auf deren Ziegelaltäre, deren Toten- und Dämonenkulte und ihre Mysterien in unzugänglichen Höhlen resp. in unterirdischen Gemächern, bezieht.

[2]) Wie es später dem Apostel Paulus vor Männern eines fremden Volkes erging, so erging es den Propheten des Exils mit ihren eigenen Volksgenossen: etliche hörten die Worte wohl an, sofern sie nur nach ihrem Geschmacke waren,

Diese traurigen Erfahrungen, welche die wahren Israeliten machen mußten, schieden sie bald immer mehr von ihren lauen oder bereits abgefallenen Volksgenossen. Wer mit dem Psalmendichter sagte: „Vergesse ich deiner, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen“, der konnte nichts gemein haben mit jenen Pflicht- und Ehrvergessenen, deren höchste Wonne in dem Gedanken bestand, daß „der morgende Tag gleich dem heutigen“ in Gastmählern und Trinkgelagen hingehen werde. Je mehr sich aber die frommen Exulanten von ihrer heidnischen Umgebung und fast noch mehr von ihren abgefallenen Volksgenossen abgestoßen fühlten, um so fester schlossen sie sich unter sich und mit ihren Leitern, den Propheten, zusammen und fanden ihr ganzes Glück in der Betrachtung des Gesetzes. Denn wenn sie fast alles verloren hatten, was ihnen sonst heilig und teuer gewesen war: das Vaterland und den Tempel mit seinen schönen Gottesdiensten, so mußten sie den ihnen verbliebenen Besitz von religiösem Gut nur um so mehr schätzen, und diese Wertschätzung mußte sich immer mehr steigern.

Was ihnen aber verblieben war von der Religion der Väter, bestand zunächst in der religiösen Sitte. Zwar zu fröhlicher Feier der hohen Feste war man nicht in der Lage und wohl noch weniger in der Stimmung. Man ersetzte sie deshalb durch feierliche Buß- und Bettage an den Hauptunglückstagen, an denen die Katastrophe unaufhaltsam über sie hereingebrochen war. Auch fastete man nach

---

da der Wohllaut der Rede oder gar die heilige Begeisterung der Gottesmänner sie unterhielt und vergnügte, doch ohne daß sie nach ihren Worten handelten (Ez. 33, 31); andere machten sich lustig über die prophetische Rede (Jes. 57, 4); ja manche verhöhnten wohl gar das Gottvertrauen und die frohe Hoffnung der treuen Jahveverehrer auf das Heil der Zukunft und auf die ersehnte Befreiung aus dem heidnischen Lande, in welchem sie sich wohl fühlten, und riefen jenen spöttisch zu: „So möge doch Jahve sich verherrlichen, daß wir eure Freude (nämlich die Erfüllung ihrer Hoffnung) in Augenschein nehmen“ (Jes. 66, 5). Diese Frechheit und Verblendung steigerte sich auch manchmal bis zu offener Befehdung und Unterdrückung, wie an der eben erwähnten Stelle von einer Exkommunikation oder wenigstens von einer ehrenrührigen Gemeinschaftsaufkündigung (s. Delitzsch zur St.) die Rede ist. — Für das Folgende vgl. noch Jes. 56, 11 f.

dem Brauche der Väter [1]). Von dem gesamten Zeremonialdienste aber blieb den treuen Jahveverehrern nichts übrig als die Sabbatfeier. Wenn die Propheten der Exilszeit dem Volke die Bedingungen kundthun, unter denen sich die göttlichen Verheißungen erfüllen werden, so steht die Sabbatfeier neben dem rechten, in sich selbst entäußernder Liebe bestehenden Fasten und der Beobachtung der Pflichten der Menschenliebe als „das eigentliche Binde- und Erhaltungsmittel der jüdischen Gemeinde" obenan [2]). Anderseits ersehen wir aus den Forderungen und Mahnungen der Propheten, was sich an Stelle des Zeremonialdienstes in den Vordergrund stellte: da nun einmal die heilige Stätte und der Festcyklus dahin waren und eine baldige Heimkehr nicht zu erwarten war, so sahen die Propheten jetzt noch mehr als zuvor von dieser trotz aller tiefen Innerlichkeit der Symbolik immerhin mehr äußerlichen Seite der Religion ab und betonten als das Wesentliche die gläubige Gesinnung und die Bethätigung derselben durch Werke der Sittlichkeit und Menschenliebe. Auch bei der Sabbatfeier, die eben deshalb von dem einstigen Festcyklus sich erhalten hatte, weil ihr eine allgemeine, von allem Kult unabhängige Bedeutung zu Grunde liegt, sah man das Wesentliche in der Bethätigung frommer, menschenfreundlicher Gesinnung.

---

[1]) Die nationalen Unglückstage waren nach Sach. 7, 3; 8, 19 der Tag des Beginns der Belagerung, sowie der Eroberung und Zerstörung Jerusalems, ferner der Tag der Ermordung Gedaljas. Und Jes. 58, 3 spricht der große Prophet des Exils von ihrem Fasten, das er aber, weil es gedankenlos und äußerlich ist, verdammen muß: sie treiben auch an diesen Tagen ihre Werkeltagsgeschäfte, und doch halten sie Gotte, der von solchem Fasten keine Kenntnis nimmt, dasselbe in arger Werkgerechtigkeit vor, indem sie ausrufen: „Warum fasten wir, und du siehst es nicht; kasteien uns selbst, und du merkst es nicht?"

[2]) Jes. 58, 13 f. Auch Jeremia (17, 19 ff.) und Ezechiel (20, 12 ff.; 22, 8. 26) schärfen die Pflicht der Sabbatheiligung ein. Und aus Jes. 56, 2 ersehen wir, welche Bedeutung der Sabbat für Israel als religiöse Gemeinde in der Exilszeit erlangt hatte. Auch für die Heiden, welche sich zur Religion Jahves bekannten und sich an Israel angeschlossen hatten, galt es als eines der Hauptmerkmale für die Gültigkeit dieser Zugehörigkeit, daß sie den Sabbat beobachteten (Jes. 56, 6 f.).

Für alle diese religiösen Übungen und diese Äußerungen der Frömmigkeit gab es aber eine Norm in dem geschriebenen Gesetze, das man als das Erbe der Väter aus dem allgemeinen Verderben mit nach Babylonien gerettet hatte. Verschiedene Umstände wiesen darauf hin, in dem Gesetze, dem aufgezeichneten Gotteswillen, den wesentlichen Gehalt, den eigentlichen Kern der Jahvereligion zu sehen. War es doch nicht nur das einzige Mittel der Erinnerung an den einstigen Kultus, sondern auch die Norm für die Äußerungen der Frömmigkeit, die an Stelle des äußeren Kult nun in den Vordergrund getreten waren. Das Gesetz war aber auch gegenüber der in der vorexilischen Zeit frisch quellenden und jetzt versiegenden prophetischen Offenbarung die bleibende, die fest gewordene Offenbarung, welche Gottes Wille, der sie einst durch den Mund begeisterter Gottesmänner kund gethan hatte, nun dem Volke als einen Ersatz für das lebendige Wort der früheren Zeit erhalten hatte.

Denn auch die Prophetie neigte ihrem Ende zu, und wenn es auch noch Propheten gab, so hatten sie doch nicht mehr die volle Freiheit und Festigkeit des aus innerster Überzeugung stammenden Bewußtseins, in Gottes Namen und Auftrag zu reden, wie in früherer Zeit. Es war nicht bloß die natürliche Aufeinanderfolge von Blüte und Verfall, dem auch das litterarische Prophetentum unterworfen war, und deren Einfluß man schon erkennt, wenn man den geistesgewaltigen Jesaia mit dem mehr reflektierenden Jeremia vergleicht; die Prophetie der auf die Endkatastrophe folgenden Zeit war nicht ein bloßes Produkt geistigen Epigonentums, sondern der veränderte, abgeblaßte Eindruck, den die Prophetie jener Zeiten macht, ist in erster Linie die Folge der gewaltigen Veränderungen, die über das Volk Israel zugleich mit dem Falle der heiligen Stadt hereingebrochen waren. So lange Jerusalem noch stand, so lange der Tempeldienst noch in Übung war, konnte man immer noch hoffen, daß die drohenden Wolken am politischen Horizont sich wieder verziehen könnten, wenn nur durch Besserung des Volkes eine neue Grundlage des Volkswohls geschaffen werde; als aber weder eine sittliche Umgestaltung des Volkes eintrat, noch auch die heilige Stadt vor dem längst drohenden Verderben bewahrt blieb,

da fingen auch die Propheten an, dem eigenen Bewußtsein göttlicher Offenbarung mißtrauend, sich an das Gesetz anzuklammern und von dessen Rehabilitierung alles Heil der Zukunft zu erhoffen. Der Blick, der bisher treusorgend dem Israel der Gegenwart und seinen Fehlern zugewandt gewesen war, löste sich mehr und mehr von der Gegenwart los und wandte sich der Zukunft zu, — aber nicht bloß einer Zukunft, die dem Volke der Gegenwart oder wenigstens den nächsten Generationen noch zugute kommen könne, sondern daneben auch einer idealen Zukunft, in welche alle Hoffnungen eingesargt wurden, um zu ihrer Zeit auf Gottes Wink einst zu neuem und wahrem Leben zu erstehen. So entsteht in den Weissagungen des großen Propheten der Exilszeit, die man später für wert hielt von Jesaia verfaßt zu sein, — neben den Hoffnungen der Rückkehr ins Vaterland und der Wiederherstellung des Staatswesens in naher Zukunft — aus den Trümmern vergangener Volksgröße das Verklärungsbild der Knechte Jahves als des wahren Israel nach dem Geiste, das dereinst die Welt erlösen werde [1]; und aus den Trümmern des zerstörten Tempels der heiligen Stadt erhob sich in den Weissagungen Ezechiels das verklärte Bild einer dereinstigen herrlichen Wiederherstellung des gesamten Kultus, der dann erst seine völlige Weihe erhalten werde.

Wenn aber der Blick der Propheten des Exils von der in die Ferne entschwindenden Hoffnung auf politische und rituelle Wiederherstellung weg sich dem gegenwärtigen Volke und der Thatsächlichkeit seines Thuns zuwendet, so ist er gebunden durch die stete Rücksichtnahme auf das Gesetz, welches nun als feste und alleinige Richtschnur gilt und dessen Befolgung mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit erstrebt wird. Denn wenn all das Verderben deshalb über das Volk hereingebrochen war, weil man von Jahve und seinem Gesetze sich abgewendet hatte, so stimmten Propheten und Volksgenossen jetzt in dem einen Wunsche überein, durch treuen Eifer in der Erfüllung aller einzelnen Bestimmungen die Wiederkehr solchen Verderbens abzuwenden. Darum erstreckt sich die Für-

---

[1]) Vgl. Jes. 44, 1; 49, 1. 5; 44, 3; 42, 1 f.; 49, 3. 6; 50, 6. 9 und vor allem Kap. 53, spec. V. 11.

sorge und Mahnung desselben Propheten, der das Idealbild vom Kultus der Endzeit entwirft, für die Gegenwart auf die eingehendste Behandlung ethischer Fragen und Probleme; und diese eminent praktische Richtung Ezechiels nimmt ihren Ausgang von der Behandlung einzelner Stellen des geschriebenen Gesetzes [1]).

Aber so herrlich diese neue Geistesrichtung begonnen hatte, indem sie das Prinzip wahrer Innerlichkeit in einer das Neue Testament unmittelbar vorbereitenden Weise zur Geltung bringt, so zeigte es sich doch bald, daß es an der Freiheit und Geistigkeit der Auffassung vom Wesen der Religion fehlte, welche nötig ist, um einen so idealen Standpunkt festzuhalten; und statt der Freiheit und Geistigkeit der religiösen Bethätigung stellte sich starrer Buchstabendienst ein. So sehr dies in den ganzen Zeitverhältnissen, wie wir sie kennen gelernt haben, begründet war, so traten doch noch besondere Momente hinzu, welche diese Erstarrung zu äußerlicher Gesetzesauffassung beförderten. Als an den Grenzen des Exilslandes die Lichtgestalt des Befreiers Cyrus erschien, da jauchzte ihm der große Prophet des Exils mit hellem Jubel entgegen und begrüßte ihn als den von Gott gesandten Vollstrecker seines Willens [2]). Aber doch erkennt er bald, welch eine tiefe Kluft die

---

1) Im Anschluß an die pentateuchischen Worte: „welche Seele sündigt, die soll sterben", und: „der Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters und der Vater nicht die des Sohnes" (Deut. 24, 16. Num. 26, 11), stellt Ezechiel (18, 20—32) den neuen Grundsatz für die Betrachtung des Wesens der Religiosität auf, daß diese ihrem innersten Wesen nach in höchster und individuellster Sittlichkeit bestehe: denn „des Gerechten Gerechtigkeit soll über ihn kommen, und des Frevlers Frevel soll über ihn kommen" (V. 20). Und die schöne Stelle (36, 26 f.): „ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euer Inneres geben . . .", geht von dem Gegensatze aus, in welchem die gegenwärtige Herzens- und Sinnesbeschaffenheit der Exulanten zu dieser allein und für alle Zeiten gültigen Norm des Gesetzes steht. Vgl. auch Klostermann, Zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs in der Zeitschrift für luther. Theol. 1877. 3. Hft., S. 401 ff., bes. über Ez. Kap. 20, S. 425 f.

2) Jes. 44, 28 vgl. 45, 1 ff. Aber die bald zutage tretende Erkenntnis, daß nur der eine, dem Volke Israel geoffenbarte Gott es sei, der die Niederwerfung der Völker und die Befreiung Israels wirkt und dadurch zugleich Anerkennung seiner selbst ins Dasein ruft, damit sich diese von und nach allen Seiten über die Heidenwelt verbreite, bewirkte in der Folgezeit, daß die Stel-

Religion Israels von der der Perser scheidet; und wie er, so wurden sich alle anderen frommen Exulanten mehr und mehr des Gegensatzes gegenüber den heidnischen Religionen bewußt und lernten so die eigentümliche Höhe ihrer Gotteserkenntnis und die Einzigkeit ihrer religiösen Aufgabe mehr als zuvor schätzen. Dadurch mußte aber auch zugleich die Wertschätzung der Urkunde dieser Religion bedeutend gesteigert werden: man erkannte, wie jede Abweichung vom Gesetze in Irrtum brachte und wie die Verkennung jenes Unterschiedes selbst zum Verluste ihrer hohen Religion führen konnte. So kam ihnen allmählich die Notwendigkeit des unentwegten Festhaltens am Gesetze in allen seinen Teilen zum Bewußtsein.

Daß sich diese Erkenntnis von dem hohen Werte des Gesetzes bis zur Buchstabenknechtschaft steigerte, dazu trug noch ein zweites Moment sehr vieles bei. Von dem Spott und Hohn, den die Exulanten zu ertragen hatten, ist schon die Rede gewesen. Überall tönt die Klage wieder, daß die Heiden das Volk Israel höhnen, indem sie immer aufs neue fragen: Wo ist denn nun dein Gott? Und das ist eben der verwundendste Stachel ihres Schmerzes, daß der Spott und Hohn ihrer heidnischen Zwingherren im innersten Grunde auf die altheidnische Volksmeinung zurückging, der Gott eines Volkes, das so gedemütigt und unterdrückt war, könne nicht Macht genug besessen haben, es vor solcher Schande zu bewahren. Wenn nun auch die festen Anhänger Jahves nicht an seiner Macht verzweifelten, obschon gar mancher Exulant dieser Schlußfolgerung der Heiden sein Ohr und Herz nicht verschlossen haben wird, so wurden jene doch leicht zu einer kleingläubigen Verzagtheit gebracht, die da meinte, Jahve kümmere sich nicht mehr um sein Volk, sondern habe sich in Zorn und Überdruß von ihnen abgewandt [1]. Dadurch aber mußte auch der Eifer für das Gesetz bei allen Frommen aufs höchste angespannt werden. So weist also nicht

---

lung der Israeliten gegenüber dem persischen Kult schließlich keine wesentlich andere war, als später die, welche sie den Seleuciden und der griechischen Religion gegenüber einnehmen.

1) S. z. B. Jes. 40, 27. — Aus der makkabäischen Zeit haben wir in Ps. 79, 4 u. 10 dieselbe Klage über den Hohn der Heiden, welche die analoge Drangsal jener Zeit in analoger Weise zum Ausdruck gelangen läßt.

bloß die Wertschätzung des Gesetzes, sondern auch die höchste Spitze des Prinzips der Schriftgelehrsamkeit, der Buchstabendienst, bis in jene Zeit des Exils zurück. Nicht erst die Makkabäerzeit mit den blutigen Greueln derer, die den Juden ihren Glauben gewaltsam entreißen wollten, sondern bereits die analogen Verhältnisse des babylonischen Exils haben die Liebe und Verehrung für die väterliche Religion und für das Gesetz aufs höchste ge steigert.

Und war es denn nicht auch eine Gefährdung der Religion, wenn die Exulanten ihren Kultus, der mit dem Tempel in Jerusalem eng verknüpft war, nicht ausüben konnten, mochte nun der Grund dafür in den Verhältnissen des Exiles liegen, da im fremden Lande die Kultusübung unmöglich war, oder in heidnischem Fanatismus, der den Glauben der Juden vernichten wollte. Gerade dies, daß sie die Vätersitte nicht in allen ihren Teilen zur Durchführung bringen konnten, war für sie ein tiefer, nicht verwindbarer Schmerz, dem sie sich nur schwer und erst zur Zeit völliger Resignation fügten. Unrein Brot unter den Heiden essen zu müssen im unreinen Lande, das dünkt ihnen selbst unter den mannigfachen Drangsalen des Exils mit als die schwerste Strafe [1]).

Wenn aber die Notzeit des Exils die Liebe zum Gesetze weckte und vermehrte, so wurde gleichzeitig durch die veränderten Verhältnisse, welche die Durchführbarkeit manches religiösen Brauches der Väter unmöglich machte, die forschende Reflexion über die Frage nach dem Verhältnisse der einzelnen Bestandteile des Ge-

---

1) Ez. 4, 13. Auch unter den schlimmen Folgen des Exils, die Ezechiel im Vorhergehenden an einzelnen, individuellen Zügen des Elends jener Zeit schildert, führt er den bittern Zwang, unreine Speise genießen zu müssen, mit auf, wie auch schon Hosea (9, 3) als eine besonders schwere Strafe den Ephraimiten ankündigt, daß sie in Assur Unreines werden essen müssen. Und diese unreinen Speisen, die das Exil zu essen nötigt, sind nicht etwa solche, die durch das mosaische Gesetz für unrein erklärt werden, wie denn auch die in jener Ezechielstelle erwähnten Getreidearten und Hülsenfrüchte nicht an sich unrein sind, sondern unrein sind alle Speisen des Exils deshalb, weil sie Erzeugnisse eines fremden, unreinen Bodens sind (vgl. noch Amos 7, 17).

setzes zu einander und nach der Möglichkeit einer zeitweiligen Ungültigkeit von Gesetzesbestimmungen angeregt. Diese Aufgabe fiel aber von selbst den Priestern zu. Denn wenn auch im Exile das Priesteramt nicht ausgeübt werden konnte, weil der levitische Kult auf heidnischem Boden nicht statthaft war, so konnte doch das Priestertum nicht sofort seine Bedeutung und seinen Einfluß auf das Volk verlieren. Sie, die bisher als die allein hierzu Berechtigten den Kultus am Heiligtum zu Jerusalem ausgeübt und auch durch ihre Auskunft über die Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde gewacht hatten (vgl. Lev. 10, 10 f.), wurden nun zu den naturgemäßen Hütern der gesetzlichen Tradition, deren Kenntnis sie um so mehr dem Volke zu vermitteln ein Interesse hatten, als sie die Hoffnung auf Wiederherstellung des Kultus nie völlig aufgaben. Zwar haben wir keine unmittelbaren Zeugnisse dafür, daß sie im Exile ausschließlich oder auch nur vorwiegend mit dem Gesetze sich beschäftigten und die Gesetzeskenntnis dem Volke übermittelten, aber außer den starken Wahrscheinlichkeitsgründen, die in den Verhältnissen, vor allem in ihrer vorexilischen Thätigkeit liegen, giebt es auch eine Reihe mittelbarer Zeugnisse für den Gesetzeseifer der Priester. Schon dies, daß Esra, der Neugründer der gesetzlichen Ordnungen unter den Heimgekehrten, selbst aus priesterlichem Geschlechte war, legt Zeugnis dafür ab, daß sich vor allem in den alten Priestergeschlechtern die treue Gesetzesüberlieferung fortgepflanzt hatte. Aber auch die Prophetie und später sogar auch die Geschichtsschreibung wurden von priesterlichen Gesichtspunkten getragen und von priesterlichen Schriftstellern gepflegt. Denn wie Ezechiel von priesterlichem Stande war, so wird auch der Verfasser der Chronik ein Priester oder Levit gewesen sein. Und wenn Ezechiel es als eine der Obliegenheiten der Priester in dem wiederhergestellten israelitischen Staate bezeichnet, daß sie das Volk zwischen Heiligem und Unheiligem anweisen und zwischen Reinem und Unreinem es unterscheiden lehren sollen (44, 23 vgl. 22, 26), so wird ihm dabei nicht bloß die Praxis der vorexilischen Zeit, sondern auch die des Exils vorgeschwebt haben.

So haben die verschiedenartigsten Momente zusammengewirkt, um das Gesetz und die Beschäftigung mit dem Gesetz schon zur

Zeit des Exils in den Vordergrund der religiösen Bethätigung der Exulanten zu stellen.

Fragen wir nun aber, in welcher Weise die Frommen in Israel diese ihre Hinneigung zum Gesetze äußerten, so sind wir zwar nicht auf bloße Vermutungen, wohl aber nur auf einzelne gelegentliche Notizen angewiesen. Aus der Weissagungsschrift Ezechiels [1]) geht unzweifelhaft hervor, daß das Volk zu bestimmten gottesdienstlichen Versammlungen sich „vor Jahve“ einfand, und daß die Propheten bei diesen Versammlungen Gottes Wort verkündigten. Es wird dabei weniger an freie prophetische Predigt zu denken sein als an eine Vorlesung und Erklärung des Gesetzes; denn schon im Exile gab es nach Nehemias Bericht Männer, deren eigentlicher Beruf die Erklärung des Gesetzes war. Man hat aus Psalm 137 geschlossen, daß die trauernden Israeliten, die besonders gern an dem Ufer der Flüsse und Kanäle Babyloniens zusammenkamen, dies auch aus dem Grunde thaten, weil diese Ufergelände, die fern von den belebten Städten sich ausdehnten, in ihrer Stille für die gottesdienstlichen Versammlungen am geeignetsten waren und weil das nahe Wasser ihnen die Möglichkeit levitischer Waschungen und Reinigungen bot. Dort hingen sie ihre Harfen an die Weiden, wenn ihre Peiniger sie zum Singeu der Zionslieder aufforderten; denn der Gesang ihrer religiösen Nationallieder zu dem Zwecke, heidnische Gewalthaber zu belustigen, erschien ihnen als Profanation, und angesichts ihres Elends fehlte ihnen zum Gesange die rechte freudige Stimmung, so daß sie wehklagend ausrufen: Wie könnten wir singen Lieder Jahves auf fremdem Boden? Daß sie aber auch im Exile das religiöse Lied und den gottesdienstlichen Gesang pflegten, wenngleich nicht in der Öffentlichkeit, sondern in der Stille der Familiengottesdienste und der Bethäuser,

---

1) Ezechiel tadelt (33, 31) die frivol spottenden Verächter der prophetischen Predigt im Exilslande, weil sie wohl vor Gott „kommen, wenn das Volk zusammenkommt“, also in die Versammlungen des Volkes, daß sie sich auch vor Gott hinsetzen als sein Volk, daß sie aber Gottes Worte hören, ohne danach zu thun. — Von den Stellen in Nehemia Kap. 8 (spr. V. 4. 7 f. 9), in denen von Auslegung des Gesetzes durch dazu beordnete Männer die Rede ist, ist weiter unten eingehender die Rede (s. S. 172).

das beweist mehr als alles andere die Thatsache, daß die Psalmendichtung in jener Zeit keineswegs ruhte, vielmehr der Liederschatz Israels damals durch viele tiefergreifende Gesänge vermehrt wurde. Wenn aber im Exile neue Psalmen gedichtet wurden, so wurden sie auch gesungen [1]).

Und wo die prophetische Predigt die Versammlungen belebte und der Gesang das Herz zu Gott emporhob, da wird auch nicht die Pflege der Gesetzeskenntnis gefehlt haben, wie sie sicher in etwas späterer Zeit erworben und geübt wurde. Wir wissen aus dem Berichte Esras, daß die Leviten an einem besonderen, allen bekannten Orte sich angesiedelt hatten. Denn als man bei den Zurüstungen zum Heimzuge nach Jerusalem bemerkte, daß keine Leviten darunter seien, sandte Esra hin zu Iddo, dem Haupte der in dem Orte Kasifja wohnenden Israeliten, damit dieser die Leviten durch seinen Einfluß bewegen möge, sich dem Zuge nach Jerusalem anzuschließen, was ihm auch gelang. Daß die Leviten dort zusammen wohnten, ist ein Beweis dafür, daß sie gemeinsam für die Sache ihrer Religion thätig waren, — am wahrscheinlichsten durch Beschäftigung mit dem geschriebenen Gesetze. Und daraus, daß Iddo nicht mit ihnen zog, darf man vielleicht den Schluß ziehen, daß er, der an der Spitze einer größeren Gemeinschaft von Leviten stand, zugleich Vorsteher einer Schule war, die den Zweck hatte, zur Verbreitung von Gesetzeskenntnis unter den Exulanten zu dienen, und daß die Leitung dieser Schule durch Iddo von ungleich größerem Nutzen war, als daß er sich dem Zuge der Heimkehrenden hätte anschließen können [2]).

---

1) Vgl. Delitzsch zu Ps. 137, 4 in der 4. Auflage seines Psalmenkommentars (1883), S. 826. — Bekannt ist, daß dieses Bedürfnis nach neuen, zu den ganz veränderten Zeitverhältnissen passenden Psalmen nicht nur die Veranlassung zur Abfassung vieler Exilslieder geworden ist, sondern auch die Ursache für die Umgestaltung so manches älteren Liedes, das man durch Einfügung oder Anfügung geeigneter Verse den besonderen Wünschen und Hoffnungsgedanken jener Zeit anpaßte.

2) Esra 8, 15 ff. Vgl. besonders den Bericht in V. 17: „Und ich entbot sie (die in V. 16 genannten Männer, welche als Häupter, d. i. wohl Gemeindevorsteher, resp. als מְבִינִים, d. i. „Lehrer“, bezeichnet werden) an Iddo, das

Zwar sind wir nicht in der Lage, diese Fragen auf Grund ausführlicher Nachrichten über die Zustände und Einrichtungen der babylonischen Exulanten zu beantworten, da nirgends von den sozialen und religiösen Verhältnissen derselben ausführlicher die Rede ist. Aber wir haben doch die Möglichkeit, uns über jene Verhältnisse nähere Aufschlüsse zu verschaffen, wenn wir von den Zuständen der auf das Exil folgenden Zeiten auf die des Exils zurückschließen. Und schon aus der Zeit der Restauration des politischen und religiösen Gemeinwesens in der wiedergewonnenen Heimat haben wir zahlreiche, genaue und authentische Nachrichten, die uns einen solchen Rückschluß gestatten. Wir werfen darum auch auf diese Zeit noch einen flüchtigen Blick, heben aber nur diejenigen Momente heraus, welche dazu dienen, entweder unsere Behauptungen zu stützen oder das Bild, welches wir auf Grund der wenigen Notizen aus der Exilszeit entworfen haben, zu ergänzen und zu vervollständigen.

Da ist es denn eine überaus wichtige Bestätigung für die Annahme der Entstehung des Schriftgelehrtentums zur Zeit und unter den Verhältnissen des Exils, daß in allen Berichten der Folgezeit das Schriftgelehrtentum fertig und abgeschlossen uns entgegentritt. Mit Esra, dem ersten uns dem Namen nach bekannten Vertreter der Schriftgelehrsamkeit, begegnen wir auch zum erstenmale dem Ehrenbeinamen des „Schriftgelehrten" [1]).

Haupt in dem Orte Kasifja und legte ihnen in den Mund, was sie zu Iddo [und] seinem Bruder sagen sollten ...." Man beachte, daß die neun in V. 16 genannten Volkslehrer als „Häupter" (nicht als „die Häupter") bezeichnet werden, während Iddo „das Haupt zu Kasifja", d. h. der oberste Vorsteher der dort lebenden Israeliten ist. Vgl. zu den Fragen, die der vielfach im einzelnen unvollständige oder wenigstens für uns nicht allenthalben mehr verständliche Bericht für uns anregt, die Bemerkungen im Esrakommentar Bertheaus (1862), S. 103 f.

[1]) Wenn Esra auch nicht der Schöpfer des Judaismus gewesen ist, sofern er als der Verfasser des levitischen Gesetzes anzusehen wäre (s. u.), so war er doch sicher der erste, welcher mit diesem Gesetze zugleich den Judaismus zur Durchführung brachte. Denn während noch in den letzten Jahren der vorexilischen Zeit wichtige Bestimmungen des levitischen Gesetzes nicht zur Ausführung kamen, wird es von jetzt an die alleinige Richtschnur des Ge-

Es lag in den Verhältnissen begründet, daß die mit Erlaubnis des Cyrus zurückkehrenden Nachkommen der Bürger des Reiches Juda zu dem kleinen Häuflein gehörten, in welchem sich der reine Jahveglaube unversehrt erhalten hatte, und daß im Verhältnisse zur Gesamtzahl viele Priester darunter waren. Auch Esra war von priesterlichem Geschlechte. Als er in Jerusalem ankam, waren seit der ersten Rückkehr von Exulanten unter Führung des Stammesfürsten Serubabel und der geistlichen Leitung des Hohenpriesters Josua bald hundert Jahre verflossen. In dieser Zwischenzeit hatten die zuerst Zurückgekehrten viele harte Enttäuschungen erleben müssen [1]). Und selbst dann, als der Tempel trotz aller Hinder-

---

samtverhaltens der neugegründeten Gemeinschaft. Diese Neugründung auf den Trümmern Jerusalems, die Frucht der Befreiung von der Zwingherrschaft der Babylonier, die ihrerseits wieder mit dem Strafgericht wegen der einstigen Zerstörung Jerusalems, wie es die Propheten längst geweissagt hatten, herbeigekommen war, war ihnen ermöglicht durch die Unterstützung des ihnen günstig gesinnten Perserkönigs Cyrus, der ihnen nicht nur die Erlaubnis zur Rückkehr nach Palästina erteilte, sondern ihnen auch aus den königlichen Einkünften für den Tempelbau und für den neu herzustellenden Opferdienst besondere Summen, sowie zum Teil Unterstützungen in Gestalt von Naturallieferungen anwies. Vgl. noch die folgende Anm.

1) Nach dem Berichte des Chronisten in Esr. 3—4, 5. 24; 6, 14[b] hätten die heimgekehrten Exulanten unmittelbar nach ihrer Ankunft in Jerusalem und der Neubegründung eines regelmäßigen Opferdienstes mit frischer Begeisterung ihre Hand an das Werk des Tempelbaues gelegt, dem ihre Rückkehr auch nach dem Willen ihres königlichen Wohltäters vor allem galt, während ihre Feinde, erzürnt über die Abweisung der von ihnen gewünschten Teilnahme am neuen Tempel, durch allerlei Intriguen am persischen Hofe einen Befehl durchzusetzen gewußt hätten, wonach den Juden, wahrscheinlich aus politischem Argwohne, der Weiterbau untersagt worden sei. Allein Schrader hat (in seinem Aufsatze: „Die Dauer des zweiten Tempelbaues", in dieser Zeitschrift Jahrg. 1867, 3. Hft., S. 460—504) nachgewiesen, daß die Nachricht von dem Beginne des Tempelbaues unter Cyrus im zweiten Jahre der Rückkehr und von einem Liegenbleiben des Baues bis zum zweiten Jahre des Darius jedes urkundlichen Beweises entbehre; vielmehr habe man sich den wirklichen Verlauf des Tempelbaues so zu denken, daß die Exulanten zwar mit dem Vorsatze nach Juda zurückkehrten, sofort nach ihrer Ankunft an den Wiederaufbau des Tempels Hand anzulegen, daß sie sich aber zunächst darauf beschränkten, an heiliger Stätte einen Opferaltar zu errichten, sowie daß es erst der Energie eines Haggai und Sacharja gelang, das Volk für das große nationale Werk so zu

nisse, wie sie in den Verhältnissen der neuen Gemeinde begründet waren, nun doch vollendet war, konnten die wahrhaft frommen Jahveverehrer nicht erfreut sein über das, was erreicht worden war, weil der innere Zustand der neuen Gemeinde gar viel zu wünschen übrig ließ. Da trat Esra auf, um dem kümmerlichen Dasein der Gemeinde äußerlich und innerlich abzuhelfen: durch reiche Spenden von den in Babylonien zurückbleibenden Juden und aus der Hand des Königs und seiner Großen hoffte er dem äußeren Notstande wirksam zu begegnen; durch etwa 1500 Angehörige der Stämme Juda und Benjamin, sowie des Priesterstandes, welche Gesetzeskenntnis und das Bewußtsein der Notwendigkeit sittlicher Erneuerung mit sich brachten, und durch seinen eigenen glühenden Eifer für das Gesetz hoffte er der inneren Not, der religiösen Gleichgültigkeit und dem Sittenverderben, ein Ende zu machen. Bald nach Ankunft des Zuges in Jerusalem begann nun Esra das Werk, welches die Aufgabe seines Lebens bildete: die Durchführung des Gesetzes in allen seinen Teilen. Um diese zu ermöglichen, mußte er mit einer tief eingreifenden Maßregel den Anfang machen: er löste alle Mischehen von Juden mit Ausländerinnen auf, weil er der Überzeugung war, daß ohne diese über den Buchstaben des Gesetzes sogar noch hinausgehende Maßregel die Reinhaltung der Gemeinde von vornherein unmöglich gemacht sein werde [1]). Daß Esra mit dieser harten Forderung, welche tief in das Familienleben — besonders der Vornehmen — eingriff, wirklich durchdrang, zeugt für den mächtigen Eindruck, den seine Überzeugungstreue auf das Volk machte; es ist dies aber auch ein Beweis dafür, daß die Überzeugung, nur von der strengen Befolgung

---

entflammen, daß endlich im neunten Monat des zweiten Jahres des Darius der Grund zum Tempel gelegt und derselbe im Monat Adar des sechsten Jahres der Regierung dieses Königs vollendet werden konnte.

[1]) Esra 9, 2 ff.; 10, 3. Neh. 13, 23. Zu beachten ist, daß diese Verfügung Esras sogar über den Buchstaben des Gesetzes hinausging, welches Ehen zwischen Israeliten und Ausländern nicht untersagte. Denn das Gesetz in Deut. 7, 3 f. geht nur dahin, daß die Israeliten keine Ehen mit den Kanaanitern schließen sollen (vgl. Ex. 34, 12—16. Ri. 3, 5 ff. 1 Kön. 11, 2 f. Neh. 13, 1 ff.). S. Bertheau a. a. O., S. 110.

des Gesetzes sei das Heil der Zukunft zu erwarten, bereits auch im Volke zu allgemeiner Anerkennung durchgedrungen war [1]). Dieser Standpunkt Esras, der auf das Gesetz als die Norm des Glaubens und Lebens basiert war, entsprach ebenso sehr der Geistesrichtung, die sich in Babylonien fern von dem Kultusorte herausgebildet hatte, als seiner eigenen Bildung und der durch stete Beschäftigung mit dem Gesetze erworbenen Kenntnis desselben. Denn er hatte, wie es im Buche Esra von ihm heißt, sein Herz darauf gerichtet, das Gesetz Jahves zu erforschen und zu erfüllen, und zu lehren in Israel Satzung und Recht [2]).

---

[1]) Als sich der weiteren Ausführung der reformatorischen Pläne Esras — sehr bald schon — unübersteigliche Hindernisse entgegenstellten, fand sich ein Helfer in dem 13. Jahre später als Esra nach Jerusalem zurückgekehrten Nehemia. Diesem Manne, der vom Perserkönige mit wichtigen Vollmachten und mit dem Amte eines jüdischen Statthalters betraut worden war, gelang es nicht nur, die Mauern, deren Bau die Samaritaner erst hinderten (Esra 4, 8—23, sofern sich die hier mitgeteilten Aktenstücke nicht auf den Tempelbau, sondern auf den Bau der Mauern beziehen, s. o. S. 169, Anm.) und die sie später im Beginne der Arbeit zerstörten (Neh. 1, 2 f.), glücklich aufzubauen, sondern er unterstützte auch Esra sehr wirksam in der Durchführung seiner Bestrebungen, die darauf gerichtet waren, das Leben des Volkes gemäß dem Gesetze umzugestalten und innerlich zu befestigen (Neh. Kap. 8—10).

[2]) Esra 7, 10. — Weiter wird Esra bei Erwähnung des Briefes des Artaxerxes das Prädikat eines Schriftgelehrten beigelegt, der in den Worten der Gebote Jahves und seiner Satzungen über Israel wohl unterichtet gewesen sei (7, 11). Mag nun auch dieser Brief seinem Wortlaut nach nicht echt sein, so giebt doch der Ausdruck, der in demselben von Esra gebraucht wird, die Meinung wieder, die man in den jüdischen Kreisen zur Zeit der Abfassung jener geschichtlichen Darstellung von ihm hegte, wie er auch der Bezeichnung Esras an der Stelle entspricht, wo er zuerst eingeführt wird, indem es dort von ihm heißt: er war ein geschickter Schriftgelehrter im Gesetze Mosis, welches Jahve der Gott Israels gegeben hat (7, 6). In dem Briefe wird es nämlich direkt als Esras Aufgabe bezeichnet, daß er eine Untersuchung anstellen solle über Juda und Jerusalem nach dem Gesetze seines Gottes, das in seiner Hand sei (7, 14) und daß er nach der Weisheit seines Gottes, die in seiner Hand sei — d. h. nach dem Gesetze — Rechtsprecher und Richter bestellen solle, die alles Volk richten, das jenseits des Stromes ist, alle, die die Gebote ihres Gottes kennen u. s. w. (7, 25). — Wie aber Wellhausen (Prolegomena zur Geschichte Israels, S. 431) aus den Worten: „das Gesetz, das in seiner Hand war", schließen kann, das Gesetz Esras sei sein Privatbesitz gewesen, ist direkt unver-

Sollte aber seine Gesetzeskenntnis dem Volke in seinem ganzen Umfange dauernd zugute kommen, so mußte er dafür Sorge tragen, daß er anderen seine Kenntnis übermittelte, damit diese das Volk belehren könnten. Schon bei seiner Abreise von Babylonien hatte er dafür gesorgt, daß auch eine entsprechende Anzahl von Leviten zur Belehrung des Volkes im Gesetze sich ihm anschloß, außer den „Lehrern", die er schon in seiner Umgebung hatte und die entweder Priester oder Laien — die wahrscheinlich er selbst im Gesetze unterwiesen hatte — gewesen sein müssen [1]).

Und als nun in Jerusalem durch Nehemias Ankunft und Unterstützung alle Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt waren, ließ Esra das Volk versammeln, um sie mit dem „Buche des Gesetzes Moses" bekannt zu machen (Neh. 8). Auf dem freien Platze vor dem Wasserthore las er von einer hölzernen Kanzel herab dem andächtig zuhörenden Volke das Gesetzbuch vom Morgen bis zur Mittagszeit vor; und die von ihm ausgebildeten Leviten warteten ihres Amtes, indem sie kleineren Abteilungen des Volkes die Stücke des Gesetzes wiederholten und erläuterten: sie lasen, wie es V. 8 heißt, aus dem Gesetzbuche deutlich und gaben den Sinn an und erklärten es [2]). Und das ganze Volk weinte, als

---

ständlich; denn wenn auszudrücken war, daß er das Gesetz mitbrachte, so war dies der einfache Ausdruck, den das Hebräische darbot.

1) Esra 8, 16. Daß diese „Lehrer" dem Priester- oder Laienstande angehören mußten, geht daraus hervor, daß zunächst eben noch keine Leviten sich in Esras Umgebung befanden (s. V. 15). Vgl. Bertheau a. a. O., S. 103. Übrigens erklärt sich gerade daraus, daß die erbauliche Auslegung des Gesetzes wie der Schrift überhaupt nicht gleich der Ausübung der priesterlichen Funktionen samt der Gesetzeshandhabung in juristischem Sinne (vgl. Deut. 17, 8 ff.; 19, 17; 21, 5; vgl. 2 Chron. 17, 8 f.; 19, 8) an die levitische Abstammung gebunden war, die Ausbildung eines eigenen Standes der Schrifgelehrten, die nach dem Erlöschen des Prophetentums in die Stelle der Propheten als Wahrer der Volksrechte gegenüber den Übergriffen der egoistischen Priester eintraten (s. noch u. S. 181, Anm. 2).

2) An die hier berichtete Gesetzeserklärung für das Volk knüpft die spätere Sitte an, dem sich der westaramäischen Landessprache bedienenden Volke das Gesetz mit beigefügter mündlicher Paraphrase vorzulesen, welcher Sitte die aramäischen Übersetzungen des Alten Testaments, die Targumim, ihre Ent-

es die Worte des Gesetzes hörte, weil es sich bewußt war, das Gesetz Gottes bis zu jenem Tage nicht befolgt zu haben. Es entspricht dies ganz den Berichten, die wir sonst von dem Leben der zuerst Heimgekehrten haben. Sie hatten sich in ihrer mannigfachen Not und Bedrängnis wenig um das Gesetz gekümmert; nun, da sie es wieder kennen lernten, trat ihnen der Ernst des Gesetzes nahe, und bereitwillig erkannten sie ihre Verpflichtung zur Erfüllung seiner Vorschriften an [1]).

Am 24. Tage desselben 7. Monats, an dessen erstem Tage die Gesetzesvorlesung stattgefunden hatte, ward dann ein großer Buß- und Bettag gehalten: mit erneuter Verlesung des Gesetzes ward begonnen, sodann folgte ein Sündenbekenntnis und ein Gebet um Erbarmen, welches die Leviten im Namen des Volkes sprachen, und zum Schlusse verpflichteten sich alle weltlichen und geistlichen Oberen und die Ältesten des Volkes schriftlich auf das Gesetz; und alle Volksgenossen schlossen sich jenen an, indem auch sie eidlich versicherten, „zu wandeln nach dem Gesetze Gottes, welches gegeben worden war durch Mose, dem Knecht Gottes, und zu halten und zu erfüllen alle Gebote Jahves ihres Herrn, und seine Rechte und Satzungen“ [2]). Diese eidliche Versicherung des

---

stehung verdanken (vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 1832, S. 8 u. 62). Aber so regelmäßig jene Sitte in den bald nachher aufblühenden Synagogen und den öffentlichen Schulen, in denen die Auslegung des Gesetzes den Hauptgegenstand der Beschäftigung bildete, geübt wurde, so ist es doch philologisch und historisch unmöglich, in Neh. 8, 8 (besonders in dem Worte מְפֹרָשׁ, das im babylonischen Talmud, Megilla fol. 3ª, durch תרגום erläutert wird) die erste Spur jener Sitte sehen zu wollen, wie gleichfalls schon im Talmud geschieht (Nedarim fol. 37ᵇ). Denn קָרָא מְפֹרָשׁ bezeichnet nichts als das deutliche, nach bestimmten Vortragsregeln erfolgende Recitieren, dem die Erläuterung des Sinnes (dies in שׂוֹם שֶׂכֶל „Darbietung von Verständnis“ ausgedrückt) folgte. S. Bertheau a. a. O., S. 213.

1) Neh. 8 (vgl. besonders V. 8 u. 9). Am anderen Tage wird die Vorlesung fortgesetzt, indem den Familienhäuptern die speziellen Verordnungen, besonders über die Feier des Laubhüttenfestes, in dessen Anfang man gerade stand, bekannt gegeben wurden.

2) Neh. 9, 1 ff.; 10, 1 ff. und speziell V. 30. Bei der eidlichen Verpflichtung des Volkes auf die Erfüllung des Gesetzes wurden die Bestimmungen

Volkes und seiner Oberen bildete den Schlußakt in der durch die Bestrebungen Esras bewirkten und allmählich zur Thatsache gewordenen Durchführung des Gesetzes. Mit dieser Verpflichtung trat ein- für allemal an Stelle des lebendigen prophetischen Wortes der altisraelitischen Religion das geschriebene Wort und damit der Gesetzesstandpunkt der jüdischen Religion, der Judaismus. Derselbe ist also das Produkt des durch Esra zur Herrschaft gebrachten Prinzips der Alleingültigkeit des Gesetzes, neben welchem die freie Regung prophetischen Geistes nun nicht mehr bestehen kann.

Welcher Umschwung in der Stellung zum Gesetz hierdurch hervorgerufen wurde, dies zeigt am besten eine Vergleichung Ezechiels, des Propheten aus priesterlichem Geschlechte, mit dem Verfasser der Chronik, der gleichfalls Priester oder Levit gewesen sein wird. Zwar betont Ezechiel mit Entschiedenheit die Verpflichtung der Israeliten, alle Gebote und Satzungen des Herrn zu erfüllen, aber doch sind ihm die äußerlichen Bräuche und die gottesdienstlichen Ordnungen nicht die erste und einzige religiöse Pflicht. Bei dem Verfasser der Chronik tritt dagegen die Treue gegen die äußere Form in den Vordergrund der Pflichterfüllung, und das Interesse für die kultischen Einrichtungen überwiegt bei weitem jedes andere Interesse, wie sich dies deutlich in seiner Auffassung der ganzen Geschichte des Volkes Israels wiederspiegelt. So ist denn bei ihm das Vollbringen der Gesetzeswerke und damit zugleich jene Wertschätzung des Gesetzes selber, wonach man gerade das Vergängliche und Unvollkommene des Gesetzes für das Wesentliche und Bleibende ansah, bereits völlig zur Herrschaft gelangt. Denselben Geist atmen aber auch die Psalmen jener Zeit, in denen das Gesetz Jahves seinem unvergleichlichen Werte nach gepriesen wird. Auch schon in früherer Zeit sprachen die Dichter in begeisterten Worten von dem köstlichen Schatze, den jeder Israelit

---

vor allem herausgehoben, welche speziell auf das Volk Bezug haben: ihr Verhältnis zu den heidnischen Nachbarn und ihre rechtlichen Verpflichtungen gegenüber den Priestern, denen dadurch Lebensunterhalt und die Möglichkeit des Tempeldienstes gewährt wurden.

an dem Gesetze hat [1]); aber erst im 119. Psalm ist die gesetzliche Treue samt der siebenfachen täglichen Gebetsübung (V. 164) zum obersten Kanon des gesamten sittlich-religiösen Verhaltens geworden. So war — wie wir aus dem Werke des Chronisten ersehen — schon in einem Zeitraum von wenig mehr als 100 Jahren jenes Prinzip der Alleingültigkeit des Gesetzes in seiner äußerlichen, starren Ausprägung zur Alleinherrschaft gelangt.

Es wird dies nur dadurch begreiflich, daß es sich bei der Einführung jenes Prinzips durch Esra nicht etwa um die Unterdrückung eines noch lebenskräftigen religiösen Faktors handelte; vielmehr war der gesetzliche Standpunkt der naturgemäße Ersatz für etwas, was schon lange seine innere Bedeutung und sein eigentliches Wesen verloren hatte. Denn auch von den wahren Propheten der nachexilischen Zeit [2]) ist der Geist der Freiheit und Selbständigkeit gewichen; sie sind bereits Vertreter der Schriftgelehrsamkeit, welche den Prophetismus ablöst. Dies beweist die Weissagungsschrift des letzten Propheten des Alten Bundes, Maleachi; bei ihm zeigt sich sich das Vorherrschen der schulmäßigen Gelehrsamkeit in der dialogischen Form der Rede, indem dieselbe einen kurzen Satz hinstellt, dann die zweifelnden Fragen dagegen erhebt, welche erhoben werden können, und endlich diese Fragen ausführlich beantwortet. Wenn aber Maleachi gegen Ende seiner Schrift Jahve sagen läßt: „Gedenket des Gesetzes Moses, meines Knechtes, das ich ihm gebot auf dem Horeb für ganz Israel, der Rechte und Satzungen", so gründet er die Wahrhaftigkeit seiner Aussprüche nicht nach der Weise der früheren Propheten auf das Bewußtsein seines inneren Berufs und der göttlichen Offenbarung in ihm, sondern nach dem Prinzipe der Schriftgelehrsamkeit auf die Übereinstimmung seiner Verordnungen mit dem geschriebenen Gesetze [3]).

---

[1]) Z. B. Ps. 19, 8 ff.; 37, 31; 78, 5; 1, 2.

[2]) Es gab auch Nachfolger jener falschen Propheten der vorexilischen Zeit, die im Parteiinteresse und aus reinem Eigennutze für Geld zu falschen Aussagen sich dingen ließen (Neh. 6, 12. 14; vgl. 6, 7). S. auch H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl. 1878. S. 773 f.

[3]) Auch in der ganzen Anordnung der Weissagungsschrift Maleachis, die mehr eine gelehrte Abhandlung als eine bloße Aufzeichnung lebendiger Rede

So laufen beide Hauptfaktoren und Hauptrichtungen der altisraelitischen Religion, das Priestertum und das Prophetentum, in dem Schriftgelehrtentum zusammen. Esra aber ist nicht, wie die spätere Überlieferung will, der Gründer, sondern der Vollender des neuen Standpunktes des Schriftgelehrtentums, welches fortan das Gesetz als sein Eigentum und die Auslegung des Gesetzes als sein Privilegium betrachtete. Denn nach dem Abschlusse der im babylonischen Exile beginnenden Entwickelung der Schriftgelehrsamkeit giebt es nicht mehr vereinzelte Schriftgelehrten, sondern einen Stand, ein wohlorganisiertes, durch Unterricht sich immer von neuem aus sich heraus wieder verjüngendes Kollegium von Schriftgelehrten [1].

---

ist, zeigt sich der beginnende Einfluß der gelehrten Bildung (vgl. H. Ewald, Die Propheten des Alten Bundes, III, 1866). — Man ersieht aus der Schrift Maleachis, daß zu seiner Zeit die Vorschriften des Pentateuchs schon ängstlich erfüllt wurden, was erst seit der Zeit Esras geschah, indem damals das Gesetz, dessen Verbindlichkeit vorher noch nicht völlig zur Anerkennung gekommen war, im Volke zur Durchführung gelangte und indem man seitdem in einer strengen Befolgung aller Vorschriften des seinem ganzen Umfange und Inhalte nach als Gottes Gesetz heilig gehaltenen Gesetzes das Heil für die Zukunft sah (s. Riehm, Art. Gesetz im Handwörterbuch des bibl. Altertums, S. 506).

[1]) Die jüdischen Traditionen, aber auch die späteren christlichen und arabischen sagenhaften Berichte über Esras Leben und Wirken finden sich zusammengestellt in dem Werke „The Levitical Priests" von S. J. Curtiß (1877, S. 153 ff.); und neuerdings hat Rosenzweig (Das Jahrhundert nach dem babylonischen Exile 1885, S. 141 ff.) die gesamte talmudische Tradition über Esra zusammengestellt. Delitzsch dagegen giebt in seinem zu den „Talmudischen Studien" in der „Zeitschrift für lutherische Theologie" (1877, 3. Hft.) gehörenden Aufsatze „Der Esra der Überlieferung und der Esra der neuesten Pentateuchkritik" eine kritische Sichtung der talmudischen Überlieferungen zum Behufe der Eruierung des jenen sagenhaften Gebilden etwa zugrunde liegenden historischen Kernes, und betreffs der „großen Synagoge" hat nach dem Vorgang Herzfelds (Geschichte Israels von Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum Hohenpriester und Fürsten. Nordhausen 1855. I, S. 380 ff.) Kuenen endgültig nachgewiesen (Over de manner der groote Synagoge 1876), daß mit dem Namen כנסת הגדולה zunächst nur die Neh. 8—10 geschilderte Versammlung von 85 Männern (s. o. S. 173) gemeint werde und daß man erst später dieser großen Synagoge alle Einrichtungen zuzuschreiben sich gewöhnte, die als sehr alt erschienen, ohne in die Zeit der Propheten hinaufzureichen. Vgl. noch Rosenzweig a. a. O. S. 145—172.

Aber indem nun auch die wichtige, bis jetzt absichtlich zurückgedrängte Frage behandelt werden muß, welches „Gesetz" Esra öffentlich verlesen hat und ob zu diesem schriftlich vorliegenden, schon im Exil über alles hoch geschätzten Gesetze bereits alle gesetzlichen Bestandteile des uns vorliegenden Pentateuchs gehörten, hat die Erkenntnis der Entstehung und Ausbildung der jüdischen Schriftgelehrsamkeit außer dem allgemeinen wissenschaftlichen Interesse noch ein besonderes litterargeschichtliches Interesse für uns. In der That ist die Frage nach der Abfassung des Priesterkodex, d. i. der levitisch-rituellen Bestandteile der pentateuchischen Gesetze, mit der Anfangszeit des Schriftgelehrtentums in Zusammenhang gebracht worden.

Es handelt sich bei der Feststellung der einzelnen Quellenschriften des Pentateuchs vor allem darum, ob die Entwickelung der religiösen Ideeen und des Volksglaubens auch in der geschichtlichen Wirklichkeit das Schauspiel einer bald mächtig sich erhebenden, bald tief herabsinkenden Geistesbewegung darbietet, welches uns die geschichtlichen Schriften des Alten Testamentes vorführen, indem nach ihnen auf die Zeiten religiöser Erhebung Zeiten der Schwachheit im Glauben und des Abfalls von der Höhe reinerer religiöser Anschauungen folgten. Die von dieser Darstellung verschiedene Annahme einer stetig fortschreitenden Entwickelung, nach welcher die levitische Gesetzesschrift erst in der Zeit des Exils oder gar erst in der nachexilischen Zeit entstanden wäre, läßt sich aber nur durch die weitere Annahme aufrecht halten, daß die alttestamentlichen Verfasser in bewußter Absicht ein falsches Bild von der Geschichte der früheren Zeiten entworfen hätten, um durch Rückverlegung der von ihnen erstrebten Institutionen in eine weit frühere Zeit ihren Zeitgenossen die Anerkennung und Annahme des von ihnen Gewollten aufzunötigen und durch den Hinweis auf das von ihnen vorgegebene Alter der Institutionen etwaigen Widerspruch dagegen niederzuwerfen. Als eine solche tendenziöse Repristinierung sei in erster Linie der Priestercodex anzusehen; denn dieses levitische Gesetz sei nicht ein Denkmal früherer Zeiten, oder gar alte Tradition aus der Zeit der Gründung der Jahvereligion, sondern seine Entstehung und seine ganze Haltung

sei das Produkt jenes gesetzlichen Standpunktes, auf den der Judaismus zurückzuführen ist.

Um diese Streitfrage mit allen Konsequenzen zur Entscheidung zu bringen, müssen alle die verschiedenen Momente, die für die Beantwortung der Frage in Betracht kommen, gleichmäßig einer objektiven Kritik unterworfen werden: vor allem muß untersucht werden, in welchem Verhältnisse die geschichtlichen Berichte des Alten Testamentes über den Kultus zu den verschiedenen Bestimmungen der gesetzlichen Urkunden stehen und ob die Sprache, in welcher diese Urkunden abgefaßt sind, mit der genannten Datierung im Einklang steht. Aber neben diesen einzelnen Momenten der kritischen Forschung kommt als besonders wichtige Frage doch auch die in Betracht, ob die geschichtlichen Verhältnisse der Exulanten resp. der Judengemeinde zur Zeit der Restauraticn derartige gewesen sind, daß eine Abfassung des Priestercodex in der Zeit des Exils und die Einführung einer damals entstandenen Gesetzesurkunde begreiflich erscheint.

Wir müssen diese Frage verneinen [1]). Die Gründe, welche gegen die Möglichkeit einer derartigen Entstehung des Priestercodex sprechen, sind — ohne nähere Begründung vorgeführt — folgende. Da der Priestercodex, wenn er im Exil verfaßt wäre, ein völlig neues System des Gottesdienstes, sowie neue Einrichtungen be-

[1]) Es ist dies um so mehr nötig, als sich diese Hypothese gerade auch auf die Thatsache der neubeginnenden Schriftgelehrsamkeit gründet, ja ohne dieselbe überhaupt nicht verständlich sein würde. Und zwar sagt Wellhausen (Prol. zur Geschichte Isr. S. 429 f.): „Im Exil wurde das Kultusverfahren Gegenstand der Thora [weil nach Zerstörung des Tempels und Unterbrechung des Gottesdienstes die Praxis von ehemals aufgezeichnet werden mußte, wenn sie nicht untergehen sollte]; es entstand im Exile eine Schule von Leuten, die, was sie früher praktisch betrieben hatten, jetzt auf Schrift und in ein System brachten. Auch nachdem der Tempel wiederhergestellt war, hielt sich doch der theokratische Eifer; die in Babylon verbliebenen Priester nahmen auch aus der Ferne Interesse am heiligen Dienste. . . . Das letzte Resultat dieser langjährigen Arbeit ist der Priestercodex." — Aber es wird sich aus negativen wie positiven Gründen erweisen, daß gerade wegen des Beginnes der Entstehung des Schriftgelehrtentums eine Abfassung des Priestercodex zur Zeit des Exils den schwerwiegendsten Bedenken unterliegt.

treffs der Leistungen des Volkes zum Kultus und für das Kultuspersonal aufgestellt haben würde, so kann er nicht zur Zeit des Exils verfaßt sein, weil zu dieser Zeit Kenntnis des bis dahin vorhandenen schriftlichen Gesetzes und Wertschätzung seines Wortlautes vorhanden war; denn da alle treuen Anhänger der väterlichen Religion das Gesetz kannten, so konnte niemand auf den Gedanken verfallen, ein neues, vielfach alte Bräuche und Einrichtungen abänderndes Gesetz zu verfassen in der Hoffnung, daß dasselbe als ein altes, von den Vätern ererbtes Anerkennung finden werde [1]).

Ebenso sicher ist aber dies, daß Esra den Priestercodex, so wie er ist, nicht hätte einführen können, wenn er nicht alt d. h. vorexilisch gewesen wäre, eben weil es nicht denkbar ist, daß man sich zu einer Zeit, wo die Gesetzesbeschäftigung der Schriftgelehrsamkeit bereits zur Ausbildung gekommen war, ein Gesetz hätte aufnötigen lassen, welches von dem bisher gekannten und über alles hochgeschätzten verschieden war und auch dem Volke eine Menge neuer, zum Teil sogar recht schwerer Lasten auferlegte. Man kann auch nicht sagen, daß es ja nur das gesetzesunkundige Volk gewesen sei, das man zugunsten der Priester mehr besteuert

1) Auch können diese Gesetze des Priestercodex nicht etwa nur deshalb — von Esra oder einem Anhänger — ersonnen sein, um einzelne Handlungen und Maßregeln Esras zu rechtfertigen, so wie dies nachweisbar mit einigen Suren des Korans der Fall ist (vgl. G. Weil, Histor.-kritische Einleitung in den Koran, 1844, S. 74 ff.). Denn auch hier gilt, daß es damals Tradition, weil Priester, gab, also auch Erinnerung an das vorexilische Gesetz, welches demnach nicht entgegen dieser Tradition in wesentlichen Punkten verändert oder neugestaltet werden konnte. — Es sei übrigens in Kürze noch darauf hingewiesen, daß unter der „Abfassung des Priestercodex im Exile“, die von uns bezweifelt und bestritten wird, nicht etwa eine nur formelle oder redaktionelle Abfassung gemeint ist, d. h. eine Zusammenstellung älterer, vorexilischer Stücke zu einem neuen litterarischen Ganzen, wobei der Inhalt und die Anschauungen immerhin der vorexilischen Zeit angehören würden, sondern eine derartige Abfassung, bei der neben den wirklich neuen Bestandteilen auch die einzelnen Quellenstücke, von denen ja auch Wellhausen spricht, nur zur Grundlage und zum Substrat einer neuen, verschiedenen Anschauung werden, welche das Ganze mit ihren Ideeen durchdringt und so dieses als das Produkt der Zeit jener Bearbeitung der Quellenstücke erscheinen läßt.

habe; denn es läßt sich aus den Denkwürdigkeiten Esras nachweisen, daß auch unter den Laien Gesetzeskenntnis vorhanden war. Und überdies waren ja auch nur die gesetzeskundigen „Frommen in Israel“ nach Palästina zurückgekehrt, um dort auf den Prinzipien der Jahvereligion eine neue gläubige Gemeinde und neuen Kult zu gründen.

Vor allem aber brauchen wir nicht die Annahme der Abfassung des Priestercodex zur Zeit des Exiles, um die Entstehung des Judaismus uns erklären zu können [1]). Nicht auf ein völlig neues Gesetz, das bereits seinerseits die Spuren der Verknöcherung an sich trüge — und ein solches ist übrigens der Priestercodex auch nicht —, sondern auf die veränderte Stellungnahme zum Gesetz gründet sich der Judaismus. Diese veränderte Stellungnahme zum Gesetz, welche in dem durch übermäßige Schätzung des Gesetzes

[1]) Äußerlichen Sinn gab es schon vor dem Exile, da die Propheten, wie Jeremia, dagegen eifern. Diese Klagen über Gesetzlichkeit und Äußerlichkeit der religiösen Übungen des Volkes setzen aber auch das Vorhandensein des Priestercodex voraus. Denn da die zeremonialen Bestimmungen vorwiegend im Priestercodex niedergelegt sind, so kommt derselbe in dieser Frage auch mehr als die jahvistischen Gesetze und das Deuteronomium in Betracht. Wie man aber behaupten kann, daß selbst die Reinigungsgesetze nicht alt seien, sondern erst von Ezechiel stammen, also das Produkt desselben Gesetzesstandpunktes seien, der eben den Priestercodex geschaffen habe (so Smend in seinem Aufsatze „Über die Genesis des Judentums“ in Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Jahrg. 1882, 1. Hft., S. 140), ist unfaßbar; denn die strenge Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren ist uralt —, und die Quellenschrift, welche in der Genesis (7, 2. 8) diesen Unterschied mit allem Nachdrucke betont, ist nicht etwa der Priestercodex, sondern der Jehovist. Von anderen levitischen Vorschriften, den Speiseverboten, die vom Volke nicht innegehalten werden, obwohl sie dem ganzen Zusammenhange nach vom Volke als unverletzlich angesehen werden, und die demnach auch nicht erst im Exile oder von Esra ersonnen sein können, handelt schon der große Prophet des Exils (s. 66, 17). Und daß das Volk Israel sich im Exile erhielt, ist der beste Beweis dafür, daß die Jahvereligion bereits rein und geistig in ihnen herrschte, und daß anderseits ihre Vorschriften wohl auch in feststehender Formulierung wie im Priestercodex in ihr Bewußtsein übergegangen waren; denn sonst wären sie wie die Israeliten unter der heidnischen Umgebung ihres Glaubens verlustig gegangen und durch Vermengung mit dieser spurlos aus der Geschichte verschwunden.

und eigenartige Beschäftigung mit demselben hervorgerufenen Buchstabendienste besteht, erklärt sich aber aufs einfachste aus der Not des Exils, vor allem aus den Angriffen heidnischer Spötter auf die Religion der Exulanten. Und daß dieser Erstarrungsprozeß, den man nach seiner weiteren Ausbildung gewöhnlich in die Seleucidenzeit verlegt, bereits unter den analogen Verhältnissen des babylonischen Exils seinen Anfang genommen hat, beweist der Charakter, den die Prophetie des Maleachi, den die Reform Esras und Nehemias an sich tragen [1]). Auch die Frage, ob zur Zeit des Exils noch hinreichende Freiheit und Selbständigkeit des Geistes vorhanden war, um ein solches Werk wie den Priestercodex zu schaffen, wird dadurch nicht aus der Welt geschafft, daß man, im Widerspruche mit sich selbst, den Priestercodex nur als künstliche Systematisierung vorhandenen Materials ansieht.

Die weitere Entwickelung der jüdischen Schriftgelehrsamkeit zu verfolgen, hat nicht in unserer Absicht gelegen [2]). Seit der Zeit

---

1) Zu den negativen Gründen kommt noch hinzu, daß die Zeitverhältnisse des Exils nicht derartige waren, um die Abfassung einer Schrift, die der Priestercodex, der doch neue Verhältnisse begründen wollte, vermuten zu lassen. Indem gerade in den frommen Kreisen die Hoffnung auf Wiederherstellung des Kultus geschwunden war, lag eine Veranlassung zu solcher Schriftstellerei nicht vor, wie denn auch Ezechiel in Kap. 40 ff. nicht thatsächliche Zustände im Auge hat oder herbeiführen will, sondern gemäß der Prophetie jener Art mit der fernen Zukunft rechnet, weshalb er die Kultusordnung des Priestercodex, die er, als für den untergegangenen salomonischen Tempel bestimmt, mit diesem abrogiert dachte, zu modificieren wagt (s. Baudissins Vortrag über „den heutigen Stand der Alttestamentlichen Wissenschaft“, gehalten auf der Theologischen Konferenz zu Gießen am 12. Juni 1884, Gießen 1884, S. 52). Baudissin weist noch darauf hin (a. a. O., S. 50), daß die Zeit des Esra in den authentischen Memoiren des Esra und des Nehemia wie in den Erinnerungen der folgenden Generationen von Esras und seiner Zeitgenossen Thätigkeit durchaus nicht als produktiv entgegentritt. — (S. dagegen Wellhausen a. a. O., S. 430.)

2) Später hat sich das Schriftgelehrtentum, dessen Ansehen und Bedeutung sich immer mehr hob, selbst in verschiedene Funktionen zerlegt. Dies zeigen schon die drei verschiedenen Schauplätze ihrer Thätigkeit. In den Synedrien fungierten sie als gesetzeskundige Beisitzer; denn die Gesetzeskunde war später zu einer so komplizierten Wissenschaft herangewachsen, daß richterliche Entscheidungen

Esras haben sich die Vorstellungen von der Heiligkeit und dem göttlichen Ursprunge des geschriebenen Gesetzes immer mehr gesteigert. Die Gewissenhaftigkeit in der Befolgung der Gesetzes-

---

nur von einem gefällt werden konnten, der sich berufsmäßig mit diesen Fragen beschäftigt hatte, und außerdem erschienen sie vermöge des sich bei ihnen forterbenden berufsmäßigen Gesetzesstudiums als die lebendigen Träger der Rechtstradition. In den Synagogen waren sie es in der Regel, die durch die erbaulichen Erläuterungen der verlesenen Schriftabschnitte auf die sittlich-religiöse Beschaffenheit des Volkes einwirkten; denn je mehr die althebräische Sprache dem Volke unverständlich wurde und für sie ins Aramäische übertragen werden mußte (s. o., S. 172, Anm. 2), je mehr also sowohl jene Paraphrase als die sachliche Deutung und die praktisch erbauliche Anwendung (Midrasch) ein eingehenderes philologisches und theologisch-juristisches Studium nötig machte, um so mehr fiel die einflußreichste Thätigkeit in den Synagogen den Schriftgelehrten zu. In dem Lehrhause (Beth-Hamidrasch) aber, wo ihre Thätigkeit nicht wie an den beiden anderen Orten eine praktische, sondern eine theoretische war, wurden junge Leute, die sich zu Schriftstellern heranzubilden wünschten, zu diesem Behufe fachmäßig vorbereitet, indem man sie in die verwickelten Gänge juristischer Kasuistik einführte, um für das ganze Land stets die nötige Anzahl gesetzeskundiger Männer zu beschaffen. Indem nun die Priester und Leviten auf den ihnen allein zustehenden Tempel- und Opferkultus beschränkt waren, ging der Einfluß auf das Volk aus den Händen der Priester und Leviten in die der Schriftgelehrten über, um so mehr als das Studium des Gesetzes als Haupterfordernis der höheren nationalen Bildung galt. Wenn sich schon daraus die spätere Rivalität zwischen Schriftgelehrten und Priestern erklärt, so ist der Gegensatz des Schriftgelehrtentums gegen die Priesterschaft auch noch dadurch hervorgerufen und verstärkt worden, daß die Habsucht der Priester das Volk zu schädigen trachtete. Auch dies ist ein Moment von höchster Bedeutung für die oben behandelten Fragen. Denn es wird dadurch die von verschiedenen Seiten aufgestellte Annahme zu einer historischen Unmöglichkeit, daß die letzten Ausgestaltungen des Kultus und des priesterlichen Organismus erst in sehr später Zeit erfolgt seien. Da aber in einzelnen Bestimmungen des Priestercodex, z. B. denen über die ihnen als heiliger Zehnt zufallenden Einkünfte, die Interessen der Priester gegenüber den Bestimmungen der anderen Gesetzesschriften des Pentateuchs allzu sehr gewahrt wurden, so würden die gesetzeskundigen Schriftgelehrten als die Vertreter des Volkes gegenüber den Anmaßungen der Priester jener Zeit niemals in solche Gesetzesaufstellung gewilligt haben; und da sie das Gesetz genau kannten, so war auch eine Einschaltung solcher Bestimmungen ohne ihr Wissen und ihren Willen unmöglich. Diese Annahme späterer Einschaltung ist besonders in den Fällen beliebt worden, wo ein Gesetz des Priestercodex, wie z. B. das eben erwähnte über den Zehnten, innerhalb der alttesta-

satzungen wird immer strenger und bindet sich immer mehr an den Buchstaben. Eine großartige Zusammenfassung der gesamten Geistesthätigkeit, welche das Schriftgelehrtentum an die Erklärung und Ausgleichung der Gesetzesvorschriften unter sich und mit den thatsächlichen geschichtlichen Verhältnissen gewendet hat, liegt in den Urkunden des nachbiblischen Judentums, der Mischna und der Gemara, vor. Wichtiger noch ist die gewissenhafte, freilich auch oft recht mechanische Arbeit, welche dem Abschlusse des alttestamentlichen Kanons galt [1]. In den letzten Kämpfen mit Rom sind dann die Schriftgelehrten auch mit ihrem Leben für ihr Prinzip, die Alleingültigkeit des geschriebenen Gesetzes, eingetreten. Aber trotz des großen, wahrhaft tragischen Eindruckes, den das Streben

---

mentlichen Geschichtsschreibung nicht als in Anerkennung und unbestrittener Herrschaft vorhanden nachgewiesen werden kann. Aber derartige Fälle sind überhaupt gar nicht selten. Auch das einzige im Gesetze vorgeschriebene Fasten — das am Versöhnungstage — läßt sich in der ganzen alttestamentlichen Geschichte nirgends nachweisen (vgl. noch betreffs der Neumondsfeier, die in der Festordnung Lev. 23 ganz unberücksichtigt bleibt, Riehm im Bibl. Handwörterbuch, S. 431 u. 1077). So erklärt sich denn in allen derartigen Fällen die Discrepanz zwischen den Gesetzesvorschriften und ihrer thatsächlichen Durchführung viel leichter so, daß im Priestercodex alte, früher in Übung befindliche Gesetze aufgezeichnet geblieben und so uns erhalten worden sind, welche später außer Gültigkeit waren. Aber gerade solche Bestimmungen würden sicher nicht im Gesetze stehen geblieben sein und so noch heute darin stehen, wenn Esra das Gesetz entweder selbst verfaßt oder das alte Gesetz samt den neuen im Exile verfaßten Bestimmungen zum Zwecke der erstmaligen Durchführung promulgiert und dadurch zugleich das erstere umgestaltet hätte.

[1]) Vgl. hierzu unter anderem den Exkurs II. von Cheyne in seinem Jesajakommentare (The prophecies of Isaiah. 3. Aufl. 2. Bd. 1884. S. 186—191; vgl. noch S. 228—231). — Zu den Ausführungen über die Zeit des Exils und der auf dasselbe folgenden Zeit des Esra vgl. auch die Monographie von Dr. Adolf Rosenzweig: „Das Jahrhundert nach dem Babylonischen Exile mit besonderer Rücksicht auf die religiöse Entwickelung des Judentums“ (Berlin 1885); da aber die Ausführungen dieses jüdischen Gelehrten weder zu nachträglichen Modifikationen noch zu Ergänzungen Veranlassung und Stoff darboten, sind Verweise auf seine Schrift, weil sie hiernach entbehrlich erscheinen, nicht gegeben worden. Eine Behandlung der in diesem Aufsatze behandelten Fragen findet sich besonders in den Ausführungen auf S. 77—79. 83. 88. 96. 124 ff. 198 f. (s. noch o. Anm. 31).

und Dulden dieser Männer auf uns macht, haben wir doch das Gefühl, daß wir dem Schauspiele des Niederganges einer Macht beiwohnen, die rettungslos dem Untergange verfallen ist, weil sie die Freiheit des Geistes, die bewegenden Kräfte eines inneren Fortschrittes und dadurch die Möglichkeit einer lebensfähigen Fortdauer verloren hat. Nicht durch Anknüpfung und Vervollkommnung der Prinzipien der Schriftgelehrsamkeit, sondern nur auf den Trümmern derselben konnte die Freiheit und Geistigkeit der neuen Lehre erstehen, welche Jesus Christus in die Welt gebracht hat.

Rezensionen.

1.

Die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Predigt. Von Lic. Ernst Bindemann, Pastor (jetzt ord. Professor der praktischen Theologie in Greifswald). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1886. VI u. 346 S. 8.

Daß es in der evangelischen Geistlichkeit nicht an Männern fehlt, die es sich zur besonderen Aufgabe gemacht haben, die heutige wissenschaftliche Erforschung und Auslegung des Alten Testaments zur Einführung der Gemeinde in ein gesundes Verständnis des alttestamentlichen Gotteswortes zu verwerten, ist bei dem gegenwärtigen Zustande der alttestamentlichen Wissenschaft, in welchem das religiöse Interesse von dem kritischen ganz überwuchert zu werden droht, eine besonders erfreuliche Wahrnehmung. Mit lebhafter Freude hat darum Referent seiner Zeit das gehaltvolle Büchlein begrüßt, welches der Stralsunder Pastor K. Franck unter dem Titel „Aus dem innern Heiligtum. Ausgewählte Psalmen, der Gemeinde zur Erbauung dargeboten" in Berlin bei Wiegandt und Grieben 1883 hat erscheinen lassen. Es bietet aus Schulandachten entstandene nach Form und Inhalt gleich ansprechende Psalmenauslegungen dar, die ebenso von einem klaren, vorwiegend durch gründliches Studium des Hupfeldschen Psalmenkommentars geleiteten Verständnis des geschichtlichen Sinnes der Psalmworte Zeugnis geben, als von der überzeugungsvollen Erkenntnis, wie erst vom innersten Heiligtum des christlichen Glaubens aus die volle Tragweite und höchste Abzielung solcher Glaubens- und Gebetsworte

offenbar werde. Daß die Bemühung um eine gesunde und methodische praktische Auslegung des Alten Testaments, von der Franck eine so schöne Probe gegeben hat, in Stralsund noch von anderer Seite eifrige und tüchtige Förderung gefunden hat, ersieht man aus dem von einem bisherigen Amtsbruder Francks geschriebenen oben verzeichneten Werke. Dasselbe ist eine aus reicher Erfahrung und Übung erwachsene, eine Fülle von richtig orientierenden Gesichtspunkten und guten Winken darbietende Anleitung zur praktischen Verwertung des Alten Testaments für die christliche Predigt.

Wir rechten nicht mit dem Verfasser darüber, daß er das auf dem Titel bezeichnete Thema nicht allseitig behandelt hat (vgl. z. B. die S. 346 beiseite geschobene Erörterung über die Verwertung des Alten Testaments für Predigten über neutestamentliche Texte); und ebenso wenig darüber, daß das Buch mehr den Eindruck einzelner stückweise aneinander gereihter Studien und Betrachtungen, als den eines wohlgegliederten einheitlicheu Ganzen macht. Wir wollen uns vielmehr dankbar der Gabe freuen, wie sie „mitten im arbeitsreichen Leben des Amtes unter vieleu Unterbrechungen entstanden ist."

In einem ersten Teil (S. 3—139) giebt der Verfasser nach einigen einleitenden Bemerkungen einen geschichtlichen Überblick über die erbauliche, insbesondere homiletische Verwertung des Alten Testaments von der nachapostolischen Zeit an bis in die Neuzeit herein. Von der Schriftauslegung Jesu und der Apostel wollte er nicht hier, sondern erst zu Anfang seines zweiten (prinzipiellen) Teiles handeln, weil dieselbe eine normative Bedeutung für das richtige Verständnis des Alten Testaments habe. Seine geschichtliche Darstellung hat darunter freilich gelitten. Denn die richtige Würdigung der grundlegenden und dem christlichen Verständnis des Alten Testaments Ziel und Aufgabe zeigenden neutestamentlichen Schriftauslegung ist auch zur richtigen Beurteilung der verschiedenen Entwickelungsstadien der praktischen Auslegung des Alten Testaments ganz unentbehrlich. Daß der Verfasser aber von vornherein auf Vollständigkeit seiner geschichtlichen Darstellung verzichtete und seine Aufgabe darauf beschränkte, in der Charakteristik einiger weniger, besonders hervor-

ragender Prediger anschauliche und lebensvolle Bilder aus den Hauptstadien der Geschichte der homiletischen Behandlung des Alten Testaments zu zeichnen, das können wir nur billigen. Es war ihm so möglich, seine Darstellung überall selbst aus den Quellen zu schöpfen; und diesem großen Vorzug gegenüber nehmen wir es gern mit in den Kauf, daß die Auswahl des in Betracht gezogenen Stoffes im einzelnen vielleicht weniger durch seine Bedeutung speziell für die Geschichte der homiletischen Behandlung des Alten Testaments, als durch den zufälligen Umstand bestimmt war, daß derselbe dem Verfasser durch seine von anderen Gesichtspunkten aus gemachten Studien näher bekannt geworden war. — Als charakteristische Repräsentanten der verschiedenen Behandlungsweise des Alten Testaments in der Predigt werden uns aus der alten Kirche Origenes und Augustin, aus dem Mittelalter bezüglich der Volkspredigt Bruder Berthold von Regensburg, bezüglich der Mystik Bernhard von Clairvaux, aus der Reformationszeit lutherischerseits Martin Luther und Matthesius, reformierterseits Johann Calvin und Jacques Saurin, endlich aus der Neuzeit Schleiermacher nnd Gottfried Menken vorgeführt. Wenige allgemein orientierende Bemerkungen leiten die einzelnen Bilder ein und verbinden sie unter einander; verhältnismäßig am eingehendsten ist die Bedeutung des Alten Testaments in der nachapostolischen Litteratur vor Origenes besprochen, wobei sich auch eine genauere Bekanntschaft des Verfassers mit den neuesten Untersuchungen über dieses Schrifttum kund giebt. Als die wertvollsten und am meisten neues bietenden Partieen dieses geschichtlichen Teiles erscheinen dem Referenten die Abschnitte über Calvin (S. 84—95), der wohl den meisten als praktischer Ausleger des Alten Testaments bisher nur aus seinen lateinisch geschriebenen Kommentaren, besonders seinem vorzüglichen Psalmenkommentar (vgl. meine Bemerkungen im Jahrg. 1870, S. 567 ff.) bekannt war, und über Jacques Saurin (S. 104—113). In diesen Partieen, aber auch in vielem, was die anderen Abschnitte des historischen Teils enthalten, erkennen wir eine wertvolle Ergänzung zu der von unseren Theologen leider noch zu wenig studierten „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche“ von Diestel. Es wäre ein Gewinn, wenn Binde-

manns dem Bedürfnisse des geistlichen Amtes unmittelbarer dienendes Buch manchen Leser dazu veranlaßte, auch mit jenem inhaltsreichen Werke nähere Bekanntschaft zu machen.

Bei aller Anerkennung des Wertes der selbständig aus den Quellen geschöpften geschichtlichen Charakteristiken des Verfassers können wir übrigens nicht verhehlen, daß seine Darstellung noch viel hätte gewinnen können, wenn er genauer mit der Geschichte der Hermeneutik des Alten Testaments bekannt gewesen oder — um ihm nicht zu nahe zu treten — sie genauer berücksichtigt hätte. Es ist z. B. ein entschiedener Mangel, daß der Leser in dem von der alten Kirche handelnden Abschnitt von der Hermeneutik der antiochenischen Schule, dem ersten bedeutenden Versuch zur Lösung der der christlichen Auslegung des Alten Testaments gestellten Aufgabe, einem Versuch, dem trotz aller seiner Mängel bis zur Reformationszeit nichts ebenbürtig zur Seite gestellt werden kann, und der auch auf die homiletische Behandlung des Alten Testaments von bedeutendem Einfluß gewesen ist, so gut als nichts erfährt (vgl. die ungenügende Hinweisung auf dieselbe S. 30). Ebenso daß in dem das Mittelalter behandelnden Abschnitt nirgends nähere Auskunft über den alle gelehrte und praktische Auslegung des Alten Testaments beherrschenden vierfachen Schriftsinn gegeben wird. — Auch in der Beurteilung der besonders charakterisierten Prediger wäre vielleicht manches in ein anderes Licht getreten. Von der Art, wie Origenes das Alte Testament auslegt, dürfte der Leser z. B. keine richtige Vorstellung gewinnen; sie muß ihm nach Bindemanns Darstellung durchaus als „die bodenloseste Willkür“ erscheinen. Es wäre schon von Bedeutung gewesen, wenn neben dem negativen Entstehungsgrund der allegorischen Interpretation (dem Mangel an geschichtlichem Verständnis des Alten Testaments) auch der positive hervorgehoben worden wäre (auf welchen S. 26 nur das Sätzchen hindeutet: „Dazu kam denn noch die bald sich immer mehr versteinernde Fassung des Inspirationsbegriffs), nämlich der Glaube, daß die Wahrheit nur durch Gottes Offenbarung erkannt werden könne, daß diese Offenbarung in der heiligen Schrift gegeben, und daß diese also die Quelle aller höheren Wahrheitserkenntnis sei. Es hätte aber auch der Unterschied der Hermeneutik des Origenes von

der Philos bestimmter, als es S. 31 geschieht, hervorgehoben werden müssen: die mit der christlichen Glaubensüberzeugung unmittelbar gegebene Betonung des prophetischen Elements im Alten Testament und das damit zusammenhängende Überwiegen der typisch-allegorischen Auslegung gegenüber den sogen. physischen und ethischen Allegorieen. Das betont ja Origenes so stark, als man es nur immer betonen kann, daß Christus *πάσης προφητείας κεφάλαιον* sei, und daß, wenn man *τὰ περὶ τῆς κυρίου ἡμῶν οἰκονομίας* aus den Propheten nähme, nichts übrig bleiben würde, was die Christen anginge. Der Verfasser bemerkt S. 24 selbst, es sei zu beachten, daß Origenes weit weniger in den Homilien als in den gelehrten Kommentaren, den *σημειώσεις* und *τόμοι* sich der allegorischen Auslegung bediene; diese Angabe wird sich aber bezüglich des Mehr in den gelehrten Kommentaren bei den geringen Resten, die davon erhalten sind, schwerlich ausreichend belegen lassen. — Den von Diestel als Ausleger des Alten Testaments unterschätzten (vgl. Jahrg. 1870, S. 561) Augustin scheint uns der Verfasser zu überschätzen; jedenfalls war es durchaus nichts Neues, daß er in der alttestamentlichen Geschichte selbst „Präfigurationen des zukünftigen messianischen Heiles“ erkannte, und ebenso wenig war er der erste, der mit dem Distingue tempora Ernst gemacht hat (weit mehr thaten dies schon die Antiochener und die von ihnen beeinflußten Prediger). — Über den Hauptgrund, aus welchem Luther trotz des großen wahrhaft reformatorischen Fortschritts, welchen seine Behandlung des Alten Testaments bezeichnet, doch „noch bis zuletzt in den Fesseln“ der herkömmlichen allegorischen Auslegung „gehalten“ wurde, giebt der Verfasser keine genügende Auskunft. Die Behauptung, „daß für Luther und seine Genossen alle Vorbedingungen wirklich gegeben waren, um das Alte Testament richtig aufzufassen und praktisch fruchtbar zu machen“ (S. 67), geht viel zu weit; auch der Satz: „Darum macht er (Luther) damit (mit der allegorischen Erklärung in der theologischen Beweisführung) gründlich reinen Tisch und wirft die allegorische Deutung aus der theologischen Verwertung des Alten Testaments ein für allemal so gründlich hinaus, daß, soviel ich weiß, niemand zu diesem Behufe auch später

wieder auf sie zurückgegriffen hat“ (S. 71, vgl. 161) entspricht wohl einem von Luther geltend gemachten Grundsatz, keineswegs aber der von ihm geübten hermeneutischen Praxis. Bezüglich der Predigten, überhaupt der praktischen Auslegung hat Bindemann den reichlichen Gebrauch, welchen Luther von der „heimlichen Deutung macht, nicht nur nachdrücklich hervorgehoben, sondern auch durch Anführung einer Reihe von Äußerungen Luthers gut beleuchtet. Zu den in diesen Äußerungen ausgesprochenen Grundsätzen möchten wir aber noch den öfters geltend gemachten einen Hauptunterschied der allegorischen Deutungen Luthers von den herkömmlichen bezeichnenden Grundsatz hinzufügen: allegorias non ad mores, sed ad fidem et conscientiam oder — wie es auch ausgedrückt wird — ad evangelium et legem accommodandas esse (vgl. z. B. die Scholia in Esaiam prophetam E. A. XXII, S. 388 f.). Luther bleibt aber auch in seiner gelehrten Auslegung noch oft genug in der allegorischen Auffassung stecken. So entschieden er gegenüber dem herkömmlichen vierfachen Schriftsinn den einfachen, und gegenüber der „geistlichen Deutung“ den literalis sensus oder die historica sententia geltend macht, so ist doch in der Einzelerklärung das, was er für den Wortsinn oder den geschichtlichen Sinn hält, überaus häufig ein allegorischer Sinn. Ganz besonders gilt dies von seinen Erklärungen der Propheten trotz seines bekannten ernstlichen Strebens, dieselben aus den geschichtlichen Verhältnissen ihrer Zeit zu verstehen. Ein Grund davon liegt in der weit über alles Maß hinausgehenden Annahme von Tropen und sonstiger figürlicher Rede in der Sprache der Propheten und der Psalmen; ein anderer Grund darin, daß Luther sehr geneigt war, eine für ihn und seine Zeitgenossen wichtige Schriftwahrheit, die im besten Falle als praktische Anwendung der zu erklärenden Stelle berechtigt war, für den einfachen Wortsinn derselben zu halten; der Hauptgrund aber lag in dem anfangs über alles Maß gehenden, später maßvolleren und in seinen letzten Lebensjahren wieder stärker sich geltend machenden christologisierenden Charakter seiner Exegese (vgl. mein Programm „Zur Revision der Lutherbibel“, Halle 1882, S. 6 f.), verbunden mit der herkömmlichen, von ihm nicht überwundenen einseitig supranaturalistischen Auffassung der Weis-

sagung als einer Prädiktion geschichtlicher Thatsachen, insbesondere der Geschichte Christi und der urchristlichen Kirche und ihrer geschichtlichen Beziehungen zu den Juden und zu den Heiden.

Man kann sagen: die ganze Geschichte von der Geburt Christi an bis zur definitiven Scheidung der christlichen Kirche von der Synagoge und dem Untergang des jüdischen Staats durch die Römer liegt nach Luthers Voraussetzung in allen Thatsachen von entscheidender Bedeutung und mit manchen Einzelheiten vor dem erleuchteten Auge der Propheten. Daher findet er in den Propheten so viele Ankündigungen, welche nicht nur Christum selbst, sondern auch die Apostel, das Verhalten der jüdischen Zeitgenossen Jesu und insbesondere der Schriftgelehrten, der Pharisäer und Sadducäer, die Verwerfung der Juden, den vorwiegend heiden-christlichen Charakter der Kirche Christi, den jüdisch-römischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer (samt den begleitenden Umständen, z. B. der von Josephus beschriebenen schrecklichen Hungersnot) betreffen. Dazu kommt dann noch das allgemeinere Bestreben, „die hebräische Bibel, wo es sich immer leiden will, zum Verstand des Neuen Testaments zu ziehen, wider den Verstand der Rabbinen", das ihn zum Eintragen vieler neutestamentlicher Erkenntnisse und manchmal auch seiner dogmatischen Ansichten verleitet.

Bei solchen Grundanschauungen und Tendenzen konnte es trotz der damit verbundenen ernstlichen Anläufe, die Weissagung aus den geschichtlichen Zeitverhältnissen heraus zu verstehen, ohne vielfaches Allegorisieren nicht abgehen. Wir müssen darauf verzichten, diese Sätze aus den Kommentaren Luthers zu belegen, glauben aber, daß die Herausstellung dieses Mangels seines alttestamentlichen Schriftverständnisses für den Hauptzweck unseres Verfassers von nicht geringer Bedeutung ist. — Zu dem historischen Teil wollen wir sonst nur noch das eine notieren: Die Weissagung Salomos, welche Kynewulf im Sinn hat, wenn er von den „Sprüngen des Königs der Engel" redet (S. 46), ist Hohel. 2, 8, und was er von dem ersten Sprung sagt, entspricht den vielfachen bildlichen Darstellungen des in Marias Schoß springenden Einhorns.

In seinem zweiten (prinzipiellen) Teil (S. 143—249) erörtert der Verfasser „die Stellung des Homileten zum Alten Testament“. Hier ist in den orientierenden Vorbemerkungen (S. 143 bis 156) viel Beherzigenswertes darüber gesagt, daß „auch für das religiöse Leben der Christen (auch der sogen. Laien) das Alte Testament unentbehrlich und durch nichts anderes zu ersetzen ist“. Als Kern dieses Teiles folgen die Ausführungen über „die Stellung des Homileten zum Alten Testament als Ganzem“ (S. 157 bis 195) und zu dessen einzelnen Bestandteilen (S. 196—249). Es ist höchst erfreulich, mit welchem Nachdruck hier der Verfasser seine schon S. 7 ausgesprochene Überzeugung geltend macht, daß das geschichtliche Verständnis des Alten Testaments „den einzigen Weg öffnet, auf welchem auch der nicht mit apostolischem Reichtum des Geistes ausgestattete einfache Christ zu der richtigen Auffassung gelangt“, wie er die geschichtliche Entwickelung der Weissagung betont und sich nicht scheut, auch die Schranken der alttestamentlichen Gotteserkenntnis unumwunden anzuerkennen (S. 159). Auch hat er ein klares Bewußtsein davon, warum das die ewigen Gottesgedanken aus der zeitlichen und volkstümlichen Hülle des alttestamentlichen Schriftwortes unmittelbar herausgreifende Auslegungsverfahren Christi und der Apostel nichts gegen die für uns bestehende Notwendigkeit beweist, von dem geschichtlichen Sinne auszugehen (S. 171. 204). — Aber auch uns soll die geschichtliche Auslegung nur als Mittel dienen, um das für das Leben aus Gott und in Gott unmittelbar bedeutsame religiöse oder bestimmter das christliche Verständnis des alttestamentlichen Schriftwortes, d. h. die Auslegung desselben im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung zu gewinnen. Darum giebt der Verfasser in einer ausführlichen „die allegorische Auslegung“ überschriebenen Abhandlung (S. 166—195) eine von nüchternen und gesunden Anschauungen beherrschte Anleitung, wie dieses christliche Verständnis ohne Willkür und Unsicherheit methodisch zu gewinnen ist. Wir begegnen hier trefflichen Grundsätzen, wie z. B. „die Probe muß jede ‚tiefere‘ Deutung halten, daß bei ihr der nächste buchstäbliche Sinn zu vollster Geltung und zu seinem Rechte kommt“ (S. 164). „Der, welchem das Licht der Erfüllungszeit leuchtet, kann nur aus diesem

(dem geschichtlichen Sinn) jenen (den tieferen Sinn des Geistes Gottes) herauslesen" (S. 166). „Man hat nicht bloß die Verpflichtung, sondern weil man nur so zu der richtigen Deutung gelangt, auch das größte Interesse, den äußeren Hergang, die geschichtliche Situation, alle Zeitverhältnisse und alle subjektiven Bedingungen des Verständnisses genau zu erforschen. Denn ‚auf dem, was eine Sache für die Gegenwart bedeutet, ruht, was sie vorbedeutet' .... Immer muß erst klar erforscht werden, was eine Sache für die Gegenwart bedeutet, ehe man an die Erforschung dessen gehen kann, welche Keime und Andeutungen des Zukünftigen in ihr beschlossen liegen" (S. 192). — Nach meinem Dafürhalten würde übrigens die Ausführung des Verfassers an Klarheit noch gewonnen haben, wenn es ihm gefallen hätte, sich die in meiner Schrift: „Die Messianische Weissagung", 2. Aufl., S. 5 ff. empfohlene und erläuterte Unterscheidung des geschichtlichen Sinns (bezw. des Inhalts) und der heils- und offenbarungsgeschichtlichen Abzielung der alttestamentlichen Schriftworte anzueignen und als beherrschenden Gesichtspunkt durchzuführen.

Die Sätze, welche zwischen dem, was die heiligen Schriftsteller sagen und dem, was das *πνεῦμα Χριστοῦ*, das in ihnen war, sagt, einen Unterschied machen (S. 165 f., vgl. S. 128 Anm. 160. 192 Anm. 1), würden dann in ihrer Formulierung wohl weniger nach einem in der Anschauung des Verfassers noch nachwirkenden Sauerteig des einseitigen Supranaturalismus schmecken; und gewiß hätte er dann über die den doppelten Schriftsinn betreffenden Ausführungen von Herm. Schultz kein so schiefes und ungerechtes Urteil gefällt, wie es S. 164 zu lesen ist. — Bedenklich ist auch das S. 182 (vgl. S. 243) ausgesprochene Motiv für die Annahme einer von der Bekehrung Israels als Volk ausgehenden segensreichen Wirkung auf die Vollendung der ganzen Kirche: „Man kommt in der That sonst mit vielen Stellen des Alten Testaments nicht ins klare" (vgl. dagegen meine Schrift: „Die messianische Weissagung", 2. Aufl., S. 174—195). — In der Erörterung über „die Stellung des Homileten zu den einzelnen Bestandteilen des Alten Testaments", zu der Geschichte (S. 196

bis 210), dem Gesetz (S. 210—232), der Prophetie (S. 232 bis 243), den Psalmen (S. 244 f.) und der Chokhma (S. 245 bis 249) begegnen wir ebenfalls vielen trefflichen Bemerkungen und fruchtbaren Gesichtspunkten. Ohne auf das Einzelne näher einzugehen, heben wir hier noch das maßvolle und unbefangene Urteil des Verfassers über die Bedeutung der neuesten in Wellhausens Wegen gehenden Kritik (S. 196—204) hervor, das um so wohlthuender berührt, da dem Verfasser zuvor gelegentlich auch andere minder maßvolle Äußerungen über dieselbe entschlüpft sind (S. 19 Anm., 117 Anm. 2). Ferner verdient seine gesunde, echt evangelische Beantwortung der Sonntagsfrage (S. 217 ff.) Hervorhebung. Im übrigen nur noch eine Bemerkung über die Behandlung der alttestamentlichen Geschichte! Ganz zutreffend fordert der Verfasser für dieselbe eine zweifache Behandlungsweise: sofern die alttestamentlichen Erzählungen entweder als „weissagende Vorbilder, Typen, Präfigurationen oder deutsch Vorausdarstellungen Christi" oder als bloße Exempel, namentlich als Exemplifikationen der göttlichen Reichsgesetze oder allgemeiner der die Geschichte der Völker und das Leben der einzelnen beherrschenden Gesetze des göttlichen Weltregiments aufzufassen sind. Wie sehr nun jene erste Behandlungsweise bestimmter Schranken und fester Regeln bedarf, hat der Verfasser klar erkannt (vgl. S. 183 f.). Ingeniorum luxuries est ex quolibet homine typum Christi fabricari sagt treffend Sixtinus von Amama (vgl. Diestel S. 425). Die Beschränkung: „nichts darf typisch gedeutet werden, als was ausdrücklich im Neuen Testament so ausgelegt vorliegt", verwirft Bindemann mit gutem Grund. Sein eigener Versuch, feste und klare Gesichtspunkte für diese typische Behandlungsweise der alttestamentlichen Geschichte an die Hand zu geben (S. 183—191) ist höchst beachtenswert, und namentlich S. 189—191 finden wir im wesentlichen das ausgesprochen, was vor der Zuchtlosigkeit und Willkür geistreicher Spielerei und dem unsicheren Umhertasten des klarer Erkenntnis ermangelnden guten Willens sichern kann. Wir möchten nur den Grundsatz, dessen strenge Durchführung wir wünschen müssen, noch bestimmter so formulieren: die Annahme weissagender Vorbilder auf Christum, überhaupt auf das, was dem

Neuen Bunde angehört, ist, im einzelnen nur dann berechtigt, wenn der typische Parallelismus, welcher in den Grundzügen der Geschichte und der Ökonomie des Alten und des Neuen Bundes unverkennbar an den Tag tritt, die feste Unterlage der angenommenen typischen Beziehung bildet, so daß sich diese ungekünstelt als Glied in den Zusammenhang des Ganzen der vorbildlichen Vorausdarstellung Christi, seines Werkes und seines Reiches einfügt. Die von Bindemann gegebenen typischen Ausdeutungen entsprechen meist diesem Grundsatz; aber unvereinbar mit demselben erscheint es uns z. B., wenn er S. 310 in dem Tode Abels auch ein „weissagendes Vorbild" des Todes des unschuldig leidenden Gerechten sehen will, bei welchem schließlich das Leiden und Sterben zum Siege und das vergossene Blut zum Sühnmittel geworden ist. Wenigstens darf m. E. dies weissagende Vorbild nur in dem durch 1 Joh. 3, 11 ff. — eine Stelle, die der Verfasser S. 309 f. auffallenderweise unberücksichtigt läßt — an die Hand gegebenen Sinne aufgefaßt werden, während zu dem sühnenden Blut Christi das Blut Abels nicht in einem vorbildlichen, sondern in einem gegensätzlichen Verhältnis steht (Hebr. 12, 24).

Seinen dritten Teil überschreibt der Verfasser „Die praktische Behandlung". Zunächst redet er von den vorzugsweise aus dem Alten Testament zu schöpfenden „Predigtstoffen" (S. 254—264). Als einen sehr wichtigen und richtigen Fingerzeig möge aus diesem Abschnitt die Bemerkung S. 257 hervorgehoben werden: „Gehen wir daher mit unseren Predigten nicht immer ins innerste Heiligtum und auf die Höhepunkte, wenigstens nicht ohne daneben auch immer wieder die elementarsten Heilswahrheiten zu treiben", eine Bemerkung, für deren weitere Ausführung ich wohl an meinen Vortrag „Die besondere Bedeutung des Alten Testaments für die religiöse Erkenntnis und das religiöse Leben der christlichen Gemeinde" (Halle 1864), S. 25—37 erinnern darf. — Es folgt eine Nachweisung der homiletischen Hilfsmittel und der Predigtlitteratur (S. 265—278). So reich und bis zu den neuesten einschlägigen Büchern herabreichend das Verzeichnis ist, so ließe sich doch noch manches nachtragen. So hätte bei den Psalmen Tholucks „Übersetzung und Auslegung der Psalmen für Geistliche und

Laien (Halle 1843) und neben H. Schmidts Messianischen Psalmen auch desselben Verfassers in zwei Auflagen erschienene „Naturpsalmen, ausgelegt für die christliche Gemeinde“, Erwähnung verdient, aber auch De Wette's Schrift „Über die erbauliche Erklärung der Psalmen“ (Basel 1836). Besonders auffallend aber war es mir, daß Bindemann weder hier noch in der Charakteristik des von ihm mit Recht besonders hochgeschätzten Gottfried Menken (S. 125—139) dessen „Erklärung des elften Kapitels des Briefes an die Hebräer“ in vierzehn Homilien (Bremen und Leipzig 1821) berücksichtigt. — Es folgt eine kurze Erörterung über die Textwahl, die durch Mitteilung von zwei vollständigen Jahrgängen alttestamentlicher Predigttexte (der zweite ganz aus dem Buche Jesajas) mit Beifügung des Themas und der Disposition illustriert ist (S. 279—296). Die in dem zweiten Jahrgang für das Himmelfahrtsfest gelassene Lücke (S. 292) könnte vielleicht durch Jes. 33, 5 u. 6 ausgefüllt werden. — Die Behandlung der alttestamentlichen Texte endlich veranschaulicht der Verfasser nach wenigen Vorbemerkungen durch eine reiche Sammlung von nach verschiedenen Rubriken geordneten und teilweise aus den Predigten anderer (Nitzsch, Blumhardt, Spurgeon, Kögel, Leop. Witte, Haupt, Franck) entnommenen Beispielen (S. 297—346). Auf die gelegentliche Andeutung, daß von der praktischen Textauslegung die daran nur anknüpfende Betrachtung, die unter Umständen auch ihr homiletisches Recht hat, unterschieden werden müsse (S. 341), sei hier noch aufmerksam gemacht. — Die Taufe nennt der Verfasser S. 344 ein „ganz neutestamentliches Sakrament“ und empfiehlt als Texte für Taufreden solche alttestamentlichen Stellen, welche von der Gnade Gottes, der Erlösung und dem Segen der Einverleibung in Gottes Volk reden. Stellen wie Hes. 36, 25 ff. und Sach. 13, 1 dürften auch besondere Beziehungen auf die Taufhandlung darbieten. Übrigens getrauen wir uns, den Nachweis führen zu können, daß die Beschneidung und das Passah mit gutem Grund und in jeder Beziehung als die Typen der zwei neutestamentlichen Sakramente zu betrachten sind, und daß der rituelle Unterschied zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Sakrament der Aufnahme des Einzelnen in die Gemeinde Gottes sowohl

der Idee als dem geschichtlichen Anknüpfungspunkt nach (man denke an die Proselytentaufe) genau dem Unterschied des alttestamentlichen Gottesvolks und der neutestamentlichen Gottesgemeinde entspricht. Doch lassen wir es für diesmal an dieser Andeutung genügen. Dem Werke Bindemanns aber wünschen wir viele aufmerksame Leser, die sich von ihm zu einer gesunden und fruchtbaren homiletischen Verwertung des Alten Testaments anleiten lassen.

D. Ed. Riehm.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

	ℳ	₰
Bierling, E. R., Die konfessionelle Schule in Preußen und ihr Recht. Zwei Abhandlungen	4	—
Brieger, Th., Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation. 1. Band: Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag. 1. Abteilung	7	—
Buddensieg, Rud., Johann Wiclif und seine Zeit. Zum fünfhundertjährigen Wiclifjubiläum	3	—
v. Bunsen, Allgemeines evangel. Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. In völlig neuer Bearbeitung von Albert Fischer	6	—
——— Dasselbe gebunden	7	—
Cremer, Herm., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 4. Aufl.	16	80
——— Dasselbe gebunden	18	80
——— **Supplement** zur 3. Auflage, enth. die Veränderungen der 4. Aufl.	1	60
Dallwig, Fr., Der Kampf zwischen Glauben und Wissen. Ein Wort zum Frieden	—	80
Dieckhoff, A. W., Der Ablaßstreit. Dogmengeschichtlich dargestellt	6	—
Dorner, A., Kirche und Reich Gottes	7	—
Fischer, E., Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben	1	80
Fischer, A. F. W., Nachträge und Berichtigungen zum Kirchen-Lexikon, zunächst zu den Buchstaben A—J	3	—
Gloatz, P., Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Band. 1. u. 2. Abteilung	24	—
Goltz, Frhr. v. d., J. A. Dorner und E. Herrmann. Eine Gedächtnisrede	—	40
Kingsley, Ch., Aus der Tiefe. Worte für die Betrübten. Übersetzt von Anna v. Röckeritz	2	—
——— Dasselbe gebunden	3	—
——— **Dorfpredigten.** Autorisierte Übersetzung von Dina Krätzinger	3	—
——— Dasselbe gebunden	4	—
——— **Stadtpredigten.** Autorisierte Übersetzung von Dina Krätzinger	3	—
——— Dasselbe gebunden	4	—

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1887, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1887.

	ℳ	₰
Bierling, E. R., Die konfessionelle Schule in Preußen und ihr Recht. Zwei Abhandlungen	4	—
Brieger, Th., Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation. 1. Band: Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag. 1. Abteilung	7	—
Buddensieg, Rud., Johann Wiclif und seine Zeit. Zum fünfhundertjährigen Wiclifjubiläum	3	—
v. Bunsen, Allgemeines evangel. Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. In völlig neuer Bearbeitung von Albert Fischer	6	—
——— Dasselbe gebunden	7	—
Cremer, Herm., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 4. Aufl.	16	80
——— Dasselbe gebunden	18	80
——— **Supplement** zur 3. Auflage, enth. die Veränderungen der 4. Aufl.	1	60
Dallwig, Fr., Der Kampf zwischen Glauben und Wissen. Ein Wort zum Frieden	—	80
Dieckhoff, A. W., Der Ablaßstreit. Dogmengeschichtlich dargestellt	6	—
Dorner, A., Kirche und Reich Gottes	7	—
Fischer, E., Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben	1	80
Fischer, A. F. W., Nachträge und Berichtigungen zum Kirchen-Lexikon, zunächst zu den Buchstaben A—J. .	3	—
Gloatz, P., Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Band. 1. u. 2. Abteilung .	24	—
Goltz, Frhr. v. d., J. A. Dorner und W. Herrmann. Eine Gedächtnisrede	—	40
Kingsley, Ch., Aus der Tiefe. Worte für die Betrübten. Übersetzt von Anna v. Röckeritz	2	—
——— Dasselbe gebunden	3	—
——— **Dorfpredigten.** Autorisierte Übersetzung von Dina Krätzinger	3	—
——— Dasselbe gebunden	4	—
——— **Stadtpredigten.** Autorisierte Übersetzung von Dina Krätzinger	3	—
——— Dasselbe gebunden	4	—

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1887, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1887.

Abhandlungen.

1.

Die Verteidigung der Auferstehung Jesu Christi.

Ein Beitrag zur Apologetik

von

F. H. Fende, Lic. theol.

Diese Abhandlung über die Auferstehung Jesu soll ein Beitrag zur Apologetik sein, also die Auferstehung Christi nicht selbst verteidigen gegen ihre Leugner, sondern erörtern, nach welchen Methoden diese Verteidigung bisher geschehen ist, prüfen, ob diese Methoden die richtigen sind, und diejenige Methode aufzeigen, welche am sichersten und kürzesten zum Ziele zu führen scheint. Die erste Frage ist demnach: Wie ist die Auferstehung Jesu verteidigt worden? Aber bei dieser Frage können zunächst nur die umfassenden Apologieen der Auferstehung Jesu in Betracht gezogen werden, nicht diejenigen, welche sich nur gegen eine Hypothese oder auch bloß gegen einen Vertreter eines der verschiedenen Erklärungsversuche wenden. Denn was die Apologetik auf diesem Gebiete erstrebt, kann nur dies sein, eine Methode zu gewinnen und zu empfehlen, nach welcher alle Hypothesen über die Auferstehung Jesu und die Entstehung des Glaubens der Jünger an dieselbe überwunden und die Auferstehung Christi gegen alle Einwände erfolgreich verteidigt werden können. Hat sich diese Methode aus der Prüfung der umfassenden Apologieen ergeben, so muß sie durch den Entwurf einer

Apologie der Auferstehung Jesu erprobt werden. Und hier ist der Ort, wo auch die gegen eine einzelne Hypothese oder nur einen Gegner gerichteten Apologieen zu berücksichtigen sind.

I.

Die meisten Apologeten der Auferstehung Jesu sind den Weg gegangen, welchen Strauß der Apologie dieses Wunders vorgeschrieben hat. Sie bringen zuerst die direkten Zeugnisse vor und suchen dieselben als geschichtliche zu erweisen und treten dann den Nachweis an, daß ohne das Faktum der Auferstehung Jesu andere, zweifellose Thatsachen wie der Glaube der Jünger an den Auferstandenen und ihre Predigt, die hierauf gebaute Kirche und namentlich die Bekehrung des Paulus nicht erklärlich seien. So unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Straußische Forderung Christlieb, Moderne Zweifel am christlichen Glauben, Bonn 1870, S. 536 ff.; ebenso Güder, Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung, Akadem. Vortrag, Bern 1862; Greiner, Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten nach ihrer Thatsächlichkeit und Bedeutung für den christlichen Glauben, Karlsruhe 1869; Paul, Über die geschichtliche Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi nach den neutestamentlichen Berichten, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863, S. 182—209, 297—311; Rüling, Der Herr ist wahrhaftig auferstanden, Dresden, Verlag des Vereins zur Verbreitung christlicher Schriften, und Bauer, Die Gewißheit unseres Christenglaubens, Gotha 1884, S. 105 ff.

An diesem Verfahren finde ich zuerst bedenklich, daß die Scheintodshypothese diejenige Berücksichtigung nicht findet, welche sie fordert und schon deshalb beansprucht, weil sie von bedeutenden Theologen und bis in die Gegenwart vertreten ist. Dieser Erklärungsversuch wird gewöhnlich mit wenigen Worten abgethan, wohl auch unter Berufung auf Strauß, der ihm den Todesstoß versetzt habe durch seine treffende Bemerkung: „Ein halbtot aus dem Grabe Hervorgekrochner, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende

doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem spätern Auftreten zugrunde lag; und solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tode auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können" [1]). Gewiß, das ist ein Hauptbedenken gegen die Scheintodshypothese. Aber ist es in Ordnung, dieses Bedenken als eine völlig ausgemachte Sache und als voll genügenden Beweis hinzunehmen und weiterzutragen, nachdem Herder bereits im Jahre 1794 besondere Sorgfalt darauf verwendet hat, diesem Bedenken zu begegnen und den begeisterten und Jesum erhöhenden Glauben der Jünger besonders aus der Freude und Begeisterung des völlig unerwarteten Wiedersehens zu erklären? Als Straußische Tendenzmalerei bezeichnet Hase jene Darstellung und macht gegen sie geltend: „Der Gekreuzigte, der lebend, wenn auch bleich und noch krankhaft, den Aposteln entgegengetreten wäre, mit seinen Worten ewigen Lebens, würde ihnen dennoch als der unsterbliche Messias erschienen und nach seinem nahen wirklichen Verschwinden in ihrer Erinnerung zum Fürsten des Lebens geworden sein. Aber ich nannte soeben auch die Kraft, durch welche der Auferstandene nicht als ein siech Umherschleichender zu denken wäre, die heilende Kraft, die so mächtige Wirkung an anderen geübt. Er wäre der Arzt, der sich selber geholfen" [2]). Soll diese Modifikation der rationalistischen Scheintodshypothese, wie sie Hase im Anschluß an Schleiermacher vorgenommen hat, ganz außer Acht bleiben? Und ist die andere Wendung, welche ihr Gfrörer gegeben hat [3]), indem er mit dem Gedanken der Auferstehung des wiedererschienenen Meisters in den Seelen der Jünger die mit der Totenauferstehung für Juden innig zusammenhangenden Lehren vom herrschenden Messias, vom

[1]) Strauß, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 1864, S. 298.

[2]) Hase, Geschichte Jesu, Leipzig 1876, S. 603.

[3]) Gfrörer, Geschichte des Urchristentums, Stuttgart 1838, III, S. 114. 250.

tausendjährigen Reiche, von der zweiten Wiederkunft und dem Weltgerichte sich verbinden läßt, so unbedeutend und unwissenschaftlich, daß sie gar keine Beachtung und Widerlegung verdient? Ist also die Scheintodshypothese so gänzlich überwunden und beseitigt, wofür sie insgemein gilt? Ich meine vielmehr, jede umfassende und gründliche Apologie der Auferstehung Jesu habe die Aufgabe, auch der Scheintodshypothese in allen ihren Wendungen gerecht zu werden und sorgfältig zu prüfen, ob dieselbe in jedem Falle außer Stande sei, den Auferstehungsglauben der Jünger und ihre Predigt zu erklären [1]).

Das andere Bedenken gegen das übliche apologetische Verfahren ist, daß dasselbe einen unnötigen und vergeblichen Umweg macht. Denn während der zweite Teil seiner Beweisführung, zumal die Berufung auf die Thatsache und die Art des Auferstehungsglaubens der Jünger Jesu, sehr wohl und allein imstande ist, die reale und leibliche Auferstehung Jesu zu erhärten, kann der erste Teil die Gegner nicht überwinden und für sich allein in keinem Falle dasjenige leisten, das doch geleistet werden soll, die leibliche Auferstehung Jesu darzuthun.

Man verwendet die Berichte der Evangelien als geschichtliche Zeugnisse für die Auferstehung Jesu. Strauß hat diese Ver-

---

[1]) Auch Gebhardt hat in seiner mit Recht gerühmten Apologie „Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner", Gotha 1864, S. 2, die Straußische Visionshypothese „den allen früheren weit überlegenen, von nun an einzig noch in Rede kommenden negativen Erklärungsversuch" genannt. Ebenso wenig nimmt Beyschlag in seiner bedeutsamen Besprechung der Auferstehung Jesu in seinem „Das Leben Jesu", 1885, I, S. 422, auf Herder und Gfrörer Bezug und läßt auch die von Hase zur Erklärung verwendete Wunderkraft Jesu unberücksichtigt. Und Schlottmann hat in der neuesten Apologie der Auferstehung „Die Osterbotschaft und die Visionshypothese", Halle 1886, zwar die Schleiermachersche Auffassung von der altrationalistischen Scheintodshypothese abgesondert und gegen sie Bedenken ausgesprochen, S. 9, aber die Weiterbildung und Begründung der Scheintodshypothese des Rationalismus durch Herder und Gfrörer auch ganz unberücksichtigt gelassen und sich ausschließlich gegen die Visionshypothese gewendet, welche nach dem allgemeinen Urteile der wissenschaftlich Gebildeten unter den Gegnern der wunderbaren Auferstehung allein noch in Betracht komme, S. 5.

wendung aus drei Gründen beanstandet: weil die evangelischen Zeugnisse fürs erste nicht von Augenzeugen herrühren, fürs andere unter sich nicht zusammenstimmen und fürs dritte von dem Wesen und Wandel des Auferstandenen eine Beschreibung machen, die sich selbst widerspricht [1]). Sind diese Bedenken vollständig beseitigt?

Um die Evangelien als geschichtliche Zeugnisse benutzen zu können, muß Greiner in seiner Apologie, S. 90—112, förmlich Evangelienkritik treiben. Er gelangt zu dem Resultate, daß die Evangelien „die getreuen, zuverlässigen Berichte der Apostel und Evangelisten seien, die entweder selbst Augenzeugen waren, wie Matthäus und Johannes, oder unter dem Einflusse und Beistande von Augenzeugen schrieben, wie Markus und Lukas" [2]). Auf welchen Gegner wird nach dem gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik dieses Ergebnis einen Eindruck machen? Vorsichtiger verfahren Güder und Christlieb, welche die Frage der Echtheit der synoptischen Evangelien offen lassen und nur an der Authentie des Johannesevangeliums festhalten, dieselbe bezüglich der Auferstehungsberichte aus deren Genauigkeit und Anschaulichkeit bis in die kleinsten Züge hinein darthun [3]). Wird auch diese Argumentation anderen imponieren als denen, welche gern von der Echtheit des vierten Evangeliums hören? Und müssen nicht anderseits Apologeten selbst zugestehen, daß gerade der Charakter der evangelischen Osterberichte denjenigen, welcher geschichtliche Beglaubigung sucht, unbefriedigt lassen müsse? Steinmeyer hat an J. Gerhard nachgewiesen, daß „selbst das von der Dogmatik vollkommen beherrschte Bewußtsein sich der αἴσθησις nicht zu erwehren vermochte, daß der Charakter dieser Erzählungen, von ihren Differenzen unter einander ganz abgesehen, zu einem Zweifel an dem strengen geschichtlichen Inhalt derselben veranlassen könne". Er findet die Osterberichte der Art und Weise verwandt, in welcher der erste, besonders aber der dritte Evangelist den Eintritt des Sohnes in die Welt gezeichnet haben, und läßt aus dem Zugeständnis: „Man

1) Leben Jesu fürs Volk, S. 295 f.

2) A. a. O., S. 105.

3) Güder a. a. O., S. 9 f., und Christlieb a. a. O., S. 537 f.

kann es niemandem zumuten, schon auf Grund der biblischen Weihnachtshistorie die übernatürliche Geburt Jesu anzuerkennen", den Schluß ziehen, daß ebenso wenig jemand auf Grund der Osterberichte den Glauben an Jesu wunderbare Auferstehung gewinnen könne [1]). Und Beyschlag gesteht der geschichtlichen Forschung das Recht zu, sich gegen das Unerhörte des Auferstehungswunders zu sträuben, so lange sie es ehrlicherweise könne, und das Wunder nur zuzugeben, falls es sich ihr nach ihren eigenen Gesetzen aufnötige, und fährt fort: „Zu einer solchen Aufnötigung aber reichen unsere evangelischen Berichte allerdings noch nicht hin, auch der johanneische nicht, insofern die Echtheit des Johannesevangeliums bestritten werden kann und bestritten ist" [2]).

Und dazu die von den Gegnern hervorgehobenen und ausgebeuteten Widersprüche in den Ostererzählungen! Jeder Apologet hat sie zu lösen versucht, und Greiner versichert, daß dies leichter sei, als die negative Kritik behaupte, „wenn dabei nur nach richtigen Grundsätzen verfahren wird". Man müsse nur das festhalten, daß kein Evangelist alles, jeder vielmehr nur das erzähle, was er entweder als Augenzeuge selbst gesehen und behalten, oder was ihm als Berichterstatter von Augenzeugen überliefert wurde, oder was ihm nach Plan und Anlage seines Evangeliums zu erzählen notwendig erschien, und man dürfe die Lösung der scheinbaren Widersprüche nicht von außen, sondern müsse sie von innen heraus versuchen, ohne eine Übereinstimmung bis in die unbedeutendsten Züge hinein anzustreben [3]). Man kann diesen harmonistischen Grundsätzen zum großen Teil beistimmen und die Art, wie der Wolfenbütteler Fragmentist und Strauß die Widersprüche der Ostererzählungen

---

[1]) Steinmeyer, Die Auferstehungsgeschichte des Herrn inbezug auf die neueste Kritik, Berlin 1871, S. 10. 11.

[2]) A. a. O., S. 417. Ähnlich Gebhardt a. a. O., S. 22.

[3]) Greiner a. a. O., S. 117. 136. Ebenso leicht meint Güder a. a. O., S. 7 u. 10, ein wohl geordnetes Bild entwerfen zu können, während Paret, Das Zeugnis des Apostels Paulus über die ihm gewordene Christuserscheinung, Jahrbb. f. deutsche Theol., 1859, S. 239, und Gebhardt der Meinung sind, daß hier die Harmonistik eine Aufgabe vor sich sehe, welche sie niemals ganz werde lösen können.

aufbauschen und ausbeuten, auf das entschiedenste verurteilen; man kann eine Lösung der Widersprüche für möglich halten und sich durch diese oder jene bereits gegebene voll befriedigt fühlen. Aber das braucht man deshalb doch nicht zu erwarten, daß ein prinzipieller Gegner durch solche Lösung werde überzeugt und gewonnen werden. Denn „das ist die Harmonistik schlechterdings außerstande, eine wirkliche, eine vollkommene Überzeugung zu vermitteln“ [1]). Ihr Resultat darf erst dann angeboten werden, wenn die Überzeugung von der realen Auferstehung Jesu bereits durch andere Gründe vermittelt und erzwungen worden ist. Durch dieses Bedenken ist das apologetische Verfahren Steinmeyers und Gebhardts bedingt, und so ist Beyschlag verfahren. Die sachlich begründete Überzeugung, daß „die Auferstehungsberichte der Evangelisten zunächst nur ein eingeschränktes Maß historischer Gewißheit gewähren und man dasselbe weder durch exegetische Kunst noch durch geschichtliche Reflexion, dem heutigen Stande der Kritik gegenüber, zu der entsprechenden Stufe zu fördern vermöge“, hat Steinmeyer veranlaßt, eine andere und eigenartige apologetische Methode zu wählen: nicht von der geschichtlichen Beglaubigung der Auferstehung auszugehen, sondern von der Voraussetzung, daß Jesus der Christ sei, und erst von der dadurch bedingten Gewißheit, daß der Christ nicht habe im Tode bleiben können, zu der Geschichte zurückzukehren. Dann werde, meint er, ihr auffälliger Charakter, in welchen sich der bloße Historiker nicht finden kann, durchsichtig sein; dann werde auch die Verschiedenheit der Berichte den Nerv des Befremdens verlieren [2]). Um einen wissenschaftlichen, ehrlichen Kampf mit den prinzipiellen Gegnern zu kämpfen, begiebt sich Gebhardt zuerst auf deren Standpunkt und sucht sie da zu widerlegen; dann lädt er sie ein, ihm auf seinen Standpunkt zu folgen, und sucht ihnen diesen als den richtigen zu erweisen. Diese beiden Teile der Verhandlung aber zergliedern sich ihm wieder in je zwei Abschnitte; es wird in beiden eine rationelle

---

1) Steinmeyer a. a. O., S. 25.
2) Steinmeyer a. a. O., S. 26 f.

und eine historische Seite auseinandergehalten [1]). Von dem nach gründlicher Auseinandersetzung mit Holsten gewonnenen Resultate aus, daß der Auferstehungsglaube der Jünger historisch und psychologisch einzig und allein aus der Thatsache der Auferstehung zu begreifen sei, wirft Beyschlag einen Blick auf die evangelischen Berichte zurück und ist nun erst in der Lage, manche Eigentümlichkeit derselben verstehen zu lehren [2]). Dieses letztere Verfahren ist durchaus zu empfehlen und innezuhalten. Denn nur auf diese Weise ermöglicht sich der Apologet ein befriedigendes Resultat, entgeht er dem Vorwurf, „Unsicheres aus Unsicherem sicher machen zu wollen“ [3]), und der Gefahr, die nicht immer vermieden worden ist, die Differenzen der evangelischen Osterberichte bloß apologetisch zu besprechen [4]), wodurch die Harmonistik viel an Ansehen und Vertrauen verloren hat.

Man sucht, um die Evangelien als geschichtliche Zeugnisse benutzen zu können, seitens der Apologeten auch das dritte Straußische Bedenken gegen dieselben zu entkräften, dieses, daß die Osterberichte von dem Wesen und Wandel des Auferstandenen eine Beschreibung machen, die sich selbst widerspreche, indem man den Auferstehungsleib als einen pneumatischen Leib auffaßt und darstellt, aber als einen solchen, welcher von der Auferstehung an bis zur Himmelfahrt in einem vorwärts schreitenden Prozesse der Verklärung begriffen war, als einen Leib, der während dieser 40 Tage sowohl als irdisch stofflicher Leib als auch als geistlicher Leib erscheine, auf der Grenze der irdischen und himmlischen Welt stehe und daher das Gepräge beider Welten an sich trage. So Christlieb, Güder, Greiner, während Beyschlag in seiner neuesten Apologie der Auferstehung Jesu seine frühere ebenso gerichtete Meinung geändert hat. Aber gerade diese Auffassung und dieser Ver-

---

1) Gebhardt a. a. O., S. 7.

2) Theol. Studien und Kritiken 1870, S. 234 f. Ebenso im Leben Jesu S. 439 u. 445.

3) Lang, Zeitstimmen aus der reformierten Kirche der Schweiz, 1862, S. 299.

4) Schweizer, Rezension des Güderschen Vortrags, Protest. Kirchenzeitung, 1862, Nr. 13.

such, die nicht zu leugnende Schwierigkeit zu heben, hat vonseiten anderer Apologeten kräftigen Widerspruch erfahren. Weiß nennt diese gangbare Vorstellung eine „ganz unklare und widerspruchsvolle"; denn zwischen den sich ausschließenden Gegensätzen einer irdisch-materiellen und einer himmlisch-verklärten Leiblichkeit könne es keinen Übergang geben, und nirgends zeige sich auch in unseren Berichten etwa ein Fortschritt in diesem Verklärungsprozesse [1]). Beyschlag hält ein, daß man auf diesem Wege die Widersprüche, die man lösen möchte, nicht löse: „kein Verklärungsprozeß läßt zugleich den Leib tastbar bleiben und durch verschlossene Thüren gehen, irdische Speisen nehmen und ins Unsichtbare verschwinden" [2]). Nach Steinmeyers Urteil scheitert jene Vorstellung an der Thatsache, daß die Schrift überall die Auferstehung selbst als die Vollendung der neuen Leiblichkeit betrachten lehrt, und daran, daß sich im ganzen Umfange der Auferstehungsgeschichte keine einzige Indikation für dieselbe aufweisen lasse [3]). Dieser Schriftbeweis entscheidet gegen die gangbare Vorstellung. Gegen ihn kommt die Versicherung Greiners nicht auf: „Daß die Vergeistigung eine fortschreitende war, dafür haben wir in der Auferstehungsgeschichte selbst deutliche Fingerzeige. Das Essen mit seinen Jüngern und Sich-von-ihnen-betasten-lassen kommt nur in den ersten Erscheinungen, innerhalb der ersten Woche nach seiner Auferstehung vor; bei den vier letzten Erscheinungen, die sich auf die folgenden 32 Tage verteilen, wird derartiges nicht berichtet, auch nicht bei der Erscheinung am See Tiberias, da mit keiner Silbe gesagt wird, daß Jesus selbst gegessen habe, vielmehr das ‚Kommet und haltet das Mahl' (Joh. 21, 12) eine aktive Teilnahme Jesu an dem Mahle geradezu auszuschließen scheint" [4]). Daß letztere Exegese auf sehr schwachen Füßen steht, beweist schon V. 5. Wer aber dächte bei so willkürlichen Behauptungen nicht daran, daß Lukas erst die Erscheinung vor Emmausjüngern erzählt, welche eine Ver-

---

1) Weiß, Das Leben Jesu. Berlin 1882. II, S. 606.
2) Leben Jesu, S. 444.
3) A. a. O., S. 108.
4) A. a. O., S. 148.

änderung der Gestalt Jesu voraussetzt, und dann die Erscheinung vor den Aposteln, bei welcher er ihnen seine Hände und Füße zeigt und vor ihnen aß? Und wenn man sich, um irgendwie eine Vorstellung von einem pneumatischen Leibe zu haben und zu geben, auf 1 Kor. 15 berufen und beschränken muß, zeigt nicht gerade diese Stelle, daß die Auferweckung und Verwandlung eine augenblickliche und totale sein werde, demnach auch bei Jesu nicht anders gewesen sein werde?

Während aber Apologeten wie Steinmeyer, Weiß, Gebhardt, Beyschlag, Zezschwitz [1]) in der Abweisung der genannten Vorstellung einig sind, herrscht doch anderseits nicht geringe Differenz unter ihnen. Steinmeyer wendet sich gegen Rothes Meinung, daß die Erscheinungen des Auferstandenen Erscheinungen des allerdings schon als reiner Geist, auch dem beseelten Leibe nach, vollendeten Jesus seien, der aber seinen bereits abgelegten, für ihn selbst zwecklos gewordenen, ehemaligen materiellen Leib zu dem Ende nochmals, jedoch nur in lediglich transitorischer Weise, in Besitz genommen, um seine Gläubigen von der Thatsächlichkeit seines Hindurchgedrungenseins durch den Tod mit sinnlich empirischer Evidenz zu überzeugen [2]), indem er daran festhält, daß der Leib des Auferstandenen einer sei, und erklärt die Schwierigkeit so: „Seiner *οὐσία* nach ist der Leib des Auferstandenen ein *σῶμα πνευματικόν*, das Organ derjenigen Lebensbethätigung, zu welcher der Auferstandene berufen ist. Aber dieser Leib entspricht dem Gesetze der Erscheinung, sobald der Herr vorhat, sich den Seinen sinnenfällig kundzuthun; und er kann diesem Gesetze entsprechen, weil Christus durch die Auferstehung in seine *δόξα* eingegangen ist“ [3]). Weiß faßt alle Erscheinungen des Auferstandenen als Erscheinungen des zu Gott Erhöhten, der Erde nicht mehr Angehörigen, wenn er auch für den Zweck dieser Erscheinungen irdische Leibhaftigkeit angenommen hat [4]), nimmt also nach der Weise der

---

1) Zur Apologie des Christentums, Leipzig 1866, S. 368.

2) Rothe, Theol. Ethik II, S. 295.

3) A. a. O., S. 121 f.

4) A. a. O., S. 613.

altkirchlichen Theologen für diese sinnenfälligen Erscheinungen den Begriff der göttlichen Allmacht und des wiederholten Wunders zuhilfe, den Steinmeyer hier nicht angewendet wissen will [1]), und identifiziert Auferstehung, Verklärung und Himmelfahrt, so daß es nach seiner Auffassung einer besonderen Himmelfahrt gar nicht bedurfte [2]), während Steinmeyer an der Thatsächlichkeit und Bedeutung einer besonderen Himmelfahrt festhält [3]). Gebhardt wiederum hält dafür, daß alle Handlungen des Auferstandenen wohl über die reine Geistigkeit, nicht aber über die geistliche Leiblichkeit hinausgehen, und eliminiert deshalb Luk. 24, 39. 42 als einer späteren, zur Vergröberung geneigten Vorstellung entstammend [4]). Freilich ist er den Beweis dafür schuldig geblieben, daß ein nicht irdisch sinnliches Wesen von den irdischen Sinnen der Jünger überhaupt wahrgenommen werden konnte. Beyschlag bieten sich zwei Vorstellungen dar, welche über das Erscheinen und wieder Verschwinden, die Unerkennbarkeit und dann wieder Tastbarkeit beruhigen können, einmal die, daß dem Auferstandenen die Macht gegeben gewesen, sein an sich irdischen Sinnen verborgenes Leben da, wo er es wollte, an dieselben zu offenbaren, und die andere, daß er die Seinen in bestimmten von ihm gewählten Momenten ihres dermaligen Lebens hinaushob über die Schranken der Sinnenwelt und sie mit geweckten höheren Sinnen hineinschauen ließ in ein Reich, das sonst ein undurchdringlicher Schleier sterblichen Augen verhüllt [5]). Freilich werden die Vertreter der Visionshypothese solche ekstatische Zustände der Jünger für ihre Hypothese reklamieren; anderseits aber wird man entgegenhalten, daß in den evangelischen Osterberichten von solchem Entrücktwerden nichts gefunden werden könne.

Ist nun dies die Sachlage; haben die Apologeten selbst so verschiedene Vorstellungen von dem Auferstehungsleibe Jesu; fehlt es selbst nicht an gegenseitiger scharfer Verurteilung, so leuchtet ein,

---

1) A. a. O., S. 117 f.
2) A. a. O., S. 612.
3) A. a. O., S. 210 ff.
4) A. a. O., S. 70 ff.
5) Leben Jesu, S. 445.

wie sehr hier die Gegner im Vorteile sind [1]), und wie wenig es fruchten kann, die Frage des Auferstehungsleibes vorzeitig zu erörtern, bevor die Thatsache und Art der Auferstehung anderweit gesichert ist. In jedem Falle muß bei Annahme eines Auferstehungsleibes und seiner Erscheinung ein außerordentliches Wunder angenommen werden. Wird man dazu die wunderscheuen Gegner geneigt machen, bevor man sie zu der Anerkennung genötigt hat, daß ohne die Annahme eines Wunders der Auferstehungsglaube der Jünger schlechthin unerklärlich ist?

„Gesetzt aber auch, die geschichtliche Glaubwürdigkeit aller dieser im wesentlichen ganz übereinstimmenden Zeugnisse der Evangelien stünde aus äußeren oder inneren Gründen nicht fest, so tritt uns im Neuen Testamente noch ein anderer, kritisch schlechthin nicht zu beseitigender Zeuge der Auferstehung entgegen — im Apostel Paulus. Er ist für sich allein teils durch sein Zeugnis, teils durch seine persönliche Lebensgeschichte eine vollständige und hinreichende Widerlegung aller Gegner des kirchlichen Auferstehungsglaubens“ [2]). In dieser oder ähnlicher [3]) Weise pflegt die Beweisführung für die Auferstehung Jesu fortzuschreiten. Wir vermögen ihr auch hierin nicht ohne Weiteres zu folgen. Dabei sind wir weit davon entfernt, die Bedeutung des paulinischen Zeugnisses zu unterschätzen. Durch dasselbe ist die allgemeine und unbedingte Überzeugung der ersten Gemeinden, daß Gott Jesum von den Toten auferweckt habe, außer Frage gestellt, zur geschichtlichen Thatsache fixiert; durch dasselbe ist auch das „am dritten Tage auferstanden“ als die urchristliche Tradition gesichert, zumal das *παρέλαβον* 1 Kor. 15, 3 ohne Zweifel auf menschliche, genauer apostolische Überlieferung, nicht aber auf besondere göttliche Offenbarung zu beziehen ist; durch dasselbe ist verbürgt, daß die Jünger

---

[1]) Auch Keim rechnet zu den Gründen für die Visionshypothese die unverkennbaren Schwierigkeiten des Gedankens einer leiblichen Auferstehung und bekennt, daß aus den in dieser Frage entstandenen und entstehenden Wirren die Visionshypothese rette. Vgl. Geschichte Jesu von Nazara III, 527 ff.

[2]) Christlieb a. a. O., S. 547 f.

[3]) Güder a. a. O., S. 20 f.; Greiner a. a. O., S. 60; Küling a. a. O., S. 21.

nach dem Tode und Begräbnisse Jesu Erscheinungen desselben gehabt haben; durch dasselbe sind die in den Evangelien erzählten Christophanieen teils bestätigt, teils um bedeutsame vermehrt [1]). Dies alles macht das Zeugnis Pauli für die Apologie der Auferstehung Jesu äußerst wichtig; aber für den kirchlichen Auferstehungsglauben tritt dasselbe nicht so entschieden und ergiebig ein, wie die meisten Apologeten meinen und vorgeben.

So sehr sie im Rechte sind, wenn sie **Baurs** [2]) Behauptung, daß Paulus „über diese in seinen Briefen kaum berührte und angedeutete Thatsache weit zurückhaltender sei, als man nach den beiden ausführlichen der Apostelgeschichte zufolge hierüber gehaltenen Reden vermuten sollte", durch den Hinweis auf die immerhin zahlreichen Stellen, an denen Paulus der Auferweckung Jesu Erwähnung thut, und durch den Hinweis darauf entkräften [3]), daß Paulus in Briefen an christliche Gemeinden nicht nötig hatte, dieselbe ausführlich zu besprechen (vgl. das *παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις*, 1 Kor. 15, 3); so gewiß es eine „geradezu abenteuerliche Folgerung" ist, welche **Keim** aus der bloßen Aufzählung der Erscheinungen 1 Kor. 15 zieht: „als wolle Paulus sagen, es sei bei diesen Erscheinungen absolut nichts vorgefallen, kein Wort geredet worden; alle lebendigen Züge der evangelischen Erzählung seien hinwegzudenken von den nackten momentanen Erscheinungsthatsachen" [4]); und so wenig es berechtigt ist, aus dem Zeugnisse Pauli nur die beiden Aussagen herauszugreifen, daß Fleisch und Blut das Himmelreich nicht ererben können, und daß der neue geistige Leib, dessen wir warten, nichts zu thun habe mit diesem Zeltleibe, welcher zerbrochen wird, sondern schon jetzt unser harre als eine Gottesgabe in der himmlischen Welt, und daraus den Schluß zu ziehen, daß dieser Paulus an eine Wiederbelebung des Leibes Jesu nicht gedacht haben könne [5]),

---

1) Vgl. **Beyschlag**, Leben Jesu, S. 418.

2) **Baur**, Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 64.

3) So besonders **Beyschlag**, Stud. u. Kritiken 1864, S. 218; 1870, S. 209 Anm.

4) **Beyschlag**, Leben Jesu, S. 419.

5) **Schultz** in „Wissenschaftl. Vorträge über relig. Fragen", Frankfurt 1877, S. 46 f.

so wenig sind doch auch die Apologeten berechtigt, den Beweis für die leibliche Auferstehung aus dem Zeugnisse des Paulus bereits für erbracht zu halten. Es ist bei dem Nachweise, daß Paulus in seiner Person und in seiner Lehre ein Zeuge der leiblichen Auferstehung sei, durchaus noch nicht alles gethan. Und darauf hinzuweisen und das an einzelnen Stellen darzuthun, scheint mir im Interesse der Apologie geboten zu sein.

Daß die Ausdrücke *ἑώρακα* 1 Kor. 9, 1 und *ὤφθη* 1 Kor. 15, 5—8 die Frage, ob leibhaftiges oder ob visionäres Schauen, nicht an sich entscheiden, kann nicht bestritten werden [1]). Für die erstere Stelle aber entscheidet auch nicht der Zusammenhang. Man hat ihn dafür geltend gemacht. Beyschlag bemerkt: „Es kommt hinzu, daß die angeführten Worte des Apostels 1 Kor. 9, 1, wie der Zusammenhang V. 1—6 unwidersprechlich darthut, der Beweisführung dienen, er, Paulus, sei ein Apostel ebenso gut wie Petrus und die anderen Elfe. Petrus und die Elfe aber waren Apostel, wie Baur selbst einräumt, auf Grund ihres leibhaftigen Umgangs mit Christus und der in diesem Umgang von ihm persönlich empfangenen Berufung. Giebt es einen einfacheren und zwingenderen Schluß als den, daß Paulus, wenn er sich, um gleiche Autorität zu begründen, auch auf eine persönliche Begegnung und Berufung Christi bezieht, dieselbe nur als eine gleichartige, also leibhaftige gemeint haben könne?" [2]) Aber er muß doch selbst bald darauf zugeben: „Es scheinen auch die älteren Apostel

---

1) Den Nachweis haben Gebhardt a. a. O., S. 32. 33, und Krauß, Die Lehre von der Offenbarung (Gotha 1868), S. 277, geliefert. Damit fällt auch die Berufung Holstens, Baurs u. a. auf die Gleichnamigkeit der Damaskuserscheinung und der späteren Visionen und erscheint Langs Ausruf: „Derselbe Name, dieselbe Sache. Welches Resultat der Exegese ist sicherer als dieses?" als Deklamation. Auch Immer, Theologie des Neuen Testaments (Bern 1877), S. 267, glaubt aus dem *ὤφθη* leichterweise den visionären Charakter der Damaskuserscheinung und deren Gleichartigkeit mit den übrigen Erscheinungen beweisen zu können. Freilich muß er selbst zugeben, daß *ὤφθη* Apg. 7, 26 nicht von einer überirdischen Erscheinung gebraucht ist, und daß die neutestamentlichen Schriftsteller zwischen objektiven Angelophanieen und subjektiven Visionen zu unterscheiden wissen.

2) Stud. u. Krit. 1864, S. 221. Ganz ähnlich Paul a. a. O., S. 182 f.

ihre Autorität nicht sowohl auf den mehrjährigen Umgang mit Christo vor seinem Tode als vielmehr auf das kurze, flüchtige Wiedersehen des Gekreuzigten als des Auferstandenen und auf die nun erst endgültig von demselben empfangenen Mandate gegründet zu haben" [1]). „Damit, wendet Holsten richtig ein, fällt vor der Hand jede Beweiskraft dieses Grundes. Denn eben gestützt auf 1 Kor. 15, behauptet die Kritik, daß auch die übrigen Apostel den auferstandenen Herrn nur visionär wie Paulus geschaut haben" [2]).

In seiner Duplik gegen Holsten [3]) hat Beyschlag, um seine Schlußfolgerung aus 1 Kor. 9, 1—6 zu stützen, auch auf 1 Kor. 15 Bezug genommen: „Aber Paulus hat auch jenes Schauen, auf welches er sein Apostolat gründete, vom visionären Schauen, auch visionären Schauen Christi, ausdrücklich unterschieden; denn er weiß, daß es das letzte in seiner Art war, die letzte Erscheinung des Auferstandenen (*ἔσχατον πάντων* 1 Kor. 15, 8), während Christusvisionen ihm und anderen noch alle Tage zuteil werden konnten und nach der Apostelgeschichte noch später wirklich zuteil geworden sind." Er steht mit dieser Berufung auf das *ἔσχατον δὲ πάντων ὤφθη κἀμοί* nicht allein da. Von vielen ist daraus geschlossen worden, daß Paulus die hier erwähnte Erscheinung (ohne Zweifel die vor Damaskus) von späteren bestimmt unterscheide. Der Grund könne nur dieser sein, weil diese von jener qualitativ verschieden waren: jene ein leibhaftiges Sichtbarwerden des Herrn, diese Visionen [4]). Allein zunächst geht aus dem *ἔσχατον πάντων* doch nur dies hervor, daß Paulus die anderen aufgezählten Erscheinungen als die früheren bezeichnet, die seinige im Verhältnis zu diesen als die letzte. Gewiß meint er nur eine Erscheinung, ohne Zweifel die vor Damaskus. Warum aber sollte er nicht diese eine Erscheinung als die sein ganzes Leben entscheidende und sein Apostolat begründende von den übrigen unterschieden haben,

---

1) Stud. u. Krit. 1864, S. 224.

2) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus (Rostock 1868), S. 37.

3) Stud. u. Krit. 1870, S. 208.

4) Christlieb a. a. O., S. 553; Gebhardt a. a. O., S. 39; Paret a. a. O., S. 248; Meyer, Krit.-exet. Handbuch zu 1 Korinther, 1870.

die er später als Apostel hatte? Muß darum diese erste Erscheinung von den späteren qualitativ verschieden gewesen sein?

Ebenso wenig kann der Einwand gegen die Visionshypothese stichhaltig sein: „Wäre der Vorgang seiner Bekehrung ein rein innerlicher gewesen, so würde sich die Erinnerung an die Örtlichkeit, wo sie geschah, nicht noch nach mehr als 20 Jahren so sehr in den Vordergrund gedrängt haben, daß Paulus, wenn er auch nur den allgemeinen inneren Gehalt jener Katastrophe beschrieb, sogleich an Damaskus denken mußte“ [1]). Vielmehr wird man sagen dürfen: Es wäre unbegreiflich, wenn Paulus — auch wenn er nur eine Vision gehabt — Ort und Zeit gerade dieser Vision je vergessen und unerwähnt gelassen hätte. Die Erscheinung des macedonischen Mannes in Troas war ein *ὅραμα διὰ τῆς νυκτός*, Apg. 16, 9; auch Zeit und Ort dieses Gesichtes haben sich dem Apostel fest eingeprägt und sind genau überliefert worden (vgl. auch das Gesicht des Petrus zu Joppe und das des Paulus im Tempel, Apg. 22, 17 ff.).

Man hat sich ferner auf das *κἀμοί* berufen (*ὤφθη κἀμοί* 1 Kor. 15, 8) und gesagt: Auf jeden Fall kann die Christuserscheinung, welche Paulus von sich erzählt, von den Erscheinungen an die übrigen nicht verschieden gewesen sein, weil sie Paulus andernfalls nicht mit diesen ganz auf eine Linie gestellt hätte. Und niemand wird aus den Korintherbriefen nachweisen können, daß Paulus dies lediglich aus persönlich-apologetischem Interesse gethan hätte, weil die Christuserscheinung bei seiner apostolischen Berufung schon in Korinth in den großen Streit über seine apostolische Geltung hineingezogen worden sei, um seine volle Ebenbürtigkeit mit den übrigen Aposteln zu sichern. Aber was ist durch die Gewißheit, daß die von Paulus 1 Kor. 15 auf eine Linie gestellten Christuserscheinungen auch sämtlich gleichartig waren, für die Apologie der leiblichen Auferstehung Jesu gewonnen? Darf man, wie geschehen ist [2]), ohne Weiteres diesen Schluß ziehen: „Nun aber

---

[1]) Paret a. a. O.

[2]) Paul a. a. O., S. 184; Gebhardt a. a. O., S. 38; Greiner a. a. O., S. 61. 64.

hat Paulus den Bericht des Petrus über die demselben zuteilgewordene Christophanie auf eine wirkliche, mit leibhaftigen Augen wahrgenommene Erscheinung beziehen müssen; folglich können wir seinen Bericht von der ihm gewordenen Christophanie nur unter dieselbe Kategorie stellen?" Heißt das nicht auch, Unsicheres aus Unsicherem sicher machen wollen? Woher weiß man doch mit Gewißheit, daß Petrus oder andere dem Paulus ihre Christophanieen als sinnenfällige Ereignisse erzählt haben, nur erzählt haben können? Man schließt das aus der Beschaffenheit der evangelischen Auferstehungsberichte, welche offenbar objektive Erscheinungen des Auferstandenen erzählen wollen; daraus, daß diese Berichte mit den Aussagen der Apostel über ihre Christophanieen im Zusammenhange stehen müssen, von diesen in einem so wesentlichen Punkte nicht haben abweichen können. Aber eben über das Verhältnis unserer Evangelien zu den Aposteln und Augenzeugen und deren ursprüngliche Aussagen über die Thatsachen des Lebens Jesu herrscht keine Sicherheit und Übereinstimmung. Am wenigsten wird man durch jene Schlußfolgerung diejenigen erschüttern können, deren prinzipielle Ansicht ist, daß in den evangelischen Berichten Vergröberung und Versinnlichung ursprünglich geistigen Geschehens vorliege. Sie werden auch zu ihrer Genugthuung erfahren, daß sich selbst Apologeten dieser Ansicht nicht ganz haben entziehen können [1]). Und sie werden auch den Beweis nicht schuldig bleiben, den Gebhardt von ihnen fordert, „daß und wie dem Paulus die Erscheinungen des Auferstandenen vor den älteren Jüngern von der ersten Gemeinde selbst als Visionen dargestellt worden seien" [2]). Hatten denn Visionen für die Apostel und die erste Gemeinde so wenig Inhalt, daß derselbe in Erzählungsform nicht anschaulich gemacht werden konnte, so gar keinen Wert, daß man am liebsten von ihnen schwieg? Man sah in den Visionen nicht Erzeugnisse des eignen Geistes, sondern göttliche Offenbarungen. Und außer Zweifel ist nur dies, daß dem Paulus die früheren Christophanieen zum mindesten als solche gottgewirkte Gesichte erzählt worden sind. Mehr anzunehmen

---

1) Vgl. Beyschlag, Leben Jesu, S. 448; Gebhardt a. a. O., S. 35.
2) A. a. O., S. 38.

und zu behaupten, ist man apologetischerseits zunächst nicht befugt. Denn andernfalls müßte man zuvor nachgewiesen haben, daß die ersten Christen aus bloßen Visionen dasjenige nicht schließen konnten, was sie von der Auferstehung Jesu geglaubt und gepredigt haben.

Auch die Art, wie Steinmeyer dem Mißbrauch vorbeugen will, den die Kritik mit dem ὤφθη κἀμοί getrieben habe, scheint mir nicht durchschlagend zu sein. Er giebt zu, daß Paulus die ihm zuteil gewordene Erscheinung auf die Stufe der gleichen Dignität mit den voraufgehenden erheben, daß er betonen wolle, auch er habe den verklärten Herrn in Person geschaut, ebenso reell wie je ein anderer vor ihm; „aber die Gleichheit der Dignität bedingt keineswegs eine vollkommene Gleichartigkeit; im Gegenteil — anders mußte der Aufgefahrene erscheinen und anders der Auferstandene; seine Manifestation auf der Erde und seine Erscheinung vom Himmel her haben sich naturnotwendig von einander unterscheiden müssen“ [1]). Diese Notwendigkeit vermag ich nicht einzusehen. Hat, wie auch Steinmeyer annimmt, der mit vollkommen verklärtem Leibe auferstandene Jesus seinen Jüngern nur dadurch erscheinen können, daß er sinnlich-materielle Leiblichkeit annahm, so kann hierin zwischen der ersten Christuserscheinung an Petrus und der Damaskuserscheinung kein Unterschied gewesen sein. Und nur durch Annahme vollkommener Gleichartigkeit sämtlicher Christophanieen kommt das ὤφθη κἀμοί zu seinem ganzen Rechte.

Mit besonderem Nachdruck verweist die Apologie auf das ganze 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes und glaubt aus dem Zusammenhange jener Korintherstellen die leibliche Auferstehung Jesu überzeugend darthun zu können. Christlieb bemerkt: „Der Apostel will 1 Kor. 15 die Zweifel an unserer Auferstehung zurückweisen durch Darlegung der feststehenden Thatsache der Auferstehung des Herrn, den die Apostel, viele Brüder und endlich auch er selbst als Auferstandenen gesehen. Dieses Sehen ist aber offenbar nur als äußeres, sinnliches Wahrnehmen des Auferstandenen, nicht als

---

1) A. a. O., S. 139 f.

visionäres Schauen ein Beweis für die Auferstehung" [1]). Dieses „offenbar" werden die Vertreter der Visionshypothese beanstanden und dafür von dem Apologeten den Nachweis fordern, daß die Jünger aus Visionen unmöglich die Überzeugung, Jesus sei auferstanden, schöpfen konnten. Um diesen Nachweis hat sich vor allen Beyschlag bemüht und dadurch die Apologie der Auferstehung Jesu um ein Wesentliches gefördert. In seiner Duplik gegen Holsten und auch in dem mehr erwähnten Abschnitt seines „Leben Jesu" hat er die beiden wichtigen Fragen erörtert: Was für Begriffe hatten die Zeitgenossen Jesu von Visionen? Was verstanden dieselben unter der Auferstehung Jesu? Bei Erörterung der ersten Frage macht er geltend, daß man nach dem biblischen Bewußtsein nicht gemeint habe, in der Vision Wirklichkeit zu schauen, sei es irdisch-sinnliche, sei es himmlisch-sinnliche, wie Holsten behauptet, sondern lediglich Bild, Gleichnis, Symbol, so daß die Jünger Jesu, falls sie Visionen des Herrn hatten, nicht in der Lage waren, dieselben für Erscheinungen eines leibhaftig Auferstandenen zu halten und die Auferstehung Jesu zu predigen. Nach dem Eindrucke, welchen die Verhandlungen der beiden Theologen hinterlassen, ist es Beyschlag vollständig gelungen, die symbolische Wertschätzung der Visionen im allgemeinen als die biblische zu erweisen, nicht aber der Nachweis, daß das biblische Bewußtsein in keinem Falle dem in Vision Geschauten Wirklichkeit zugesprochen habe. Vielmehr hat er selbst Ausnahmefälle als möglich und als geschehen zugeben müssen. „Nur bei der im engern Sinne ekstatischen Vision, d. h. der äußersten Steigerung des visionären Zustandes, bei welcher die äußere Empfindung und das verständige Bewußtsein völlig zurücktritt, mußte das eigentümliche Gefühl der dann aus dem Zusammenhange mit dem Leibe wie losgelösten Seele die Frage aufdrängen, ob dieselbe etwa nicht bloß geistig entzückt, sondern wirklich in eine überirdische Raumwelt entrückt sei" [2]). Und daß er selbst ein solches Entrücktwordensein auch bei den Christophanieen an die älteren Jünger nicht ganz ausschließt, besagt seine

---

[1]) A. a. O., S. 553.

[2]) Stud. u. Krit. 1870, S. 202.

schon oben angeführte Meinung: auch dadurch könne man sich die eigentümliche Beschaffenheit jener Erscheinungen erklären, daß „Christus die Seinen in bestimmten von ihm gewählten Momenten ihres dermaligen Lebens hinaushob über die Schranken der Sinnenwelt und sie mit geweckten höheren Sinnen hineinschauen ließ in ein Reich, das sonst ein undurchdringlicher Schleier sterblichen Augen verhüllt" [1]). Wie nun, wenn ein Vertreter der Visionshypothese, etwa in der Weise Renans, von dieser Konzession Gebrauch machte und alle Christophanieen für ekstatische Visionen erklärte? Holsten hat das nicht gethan, vielmehr zugestanden, daß die Bekehrungsvision des Paulus keine Entrückung gewesen sei wie die 2 Kor. 12 erzählte ὀπτασια [2]), weil er ein Vertreter der Verstandes-Visionshypothese ist und auch bei Paulus vor seiner Bekehrung eine bestimmte und lebendige Gedankenvorstellung vom Messias als dem himmlischen Menschen voraussetzt, welche sich in der Vision nur in die Einheit eines sichtbaren Anschauungsbildes zusammengezogen habe.

Um so lieber wird er davon Akt nehmen, daß Beyschlag in seiner neuesten Arbeit über die Auferstehung Jesu sich dem Zugeständnis nicht ganz hat entziehen können, daß die visionäre Erscheinung einer geschichtlichen, verstorbenen Person doch anders aufgefaßt werden konnte als sonst ein mehr zu symbolischer Deutung aufforderndes Visionsbild, nämlich als Erscheinung einer solchen Person selbst [3]). Denn auf dieser Voraussetzung beruht ja Holstens Erklärung der Christusvision des Petrus und ihrer Bedeutung für Petrus, während er bei der Christusvision des Paulus den Mangel der persönlichen Bekanntschaft eben durch jene Gedankenvorstellung vom himmlischen Menschen vollständig ersetzt glaubt. Nun hat freilich Beyschlag jenen Fall nur als möglich gesetzt und bald darauf betont, daß er seine Wirklichkeit aus guten Gründen beanstanden müsse. Aber ich glaube nicht, daß er dazu berechtigt ist. Denn hatten die Jünger Jesu wirklich Christusvisionen, Visionen,

---

1) Leben Jesu, S. 445.
2) A. a. O., S. 31.
3) Leben Jesu, S. 435.

in welchen sie ihren Herrn und Meister, wie sie ihn früher gesehen und gehört hatten, wiedersahen und wiederhörten, so konnten sie derartige Erscheinungen nicht wohl für unwirkliche, symbolische Bilder halten, sondern mußten glauben, Jesus erscheine ihnen wirklich aus einer höheren Welt.

Wohl aber steht in Frage, ob die Jünger aus Visionen, und wenn sie dieselben für wirkliches Geschehen hielten, auf die Auferstehung Jesu schließen konnten. Das ist die Kardinalfrage. Auch sie hat Beyschlag eingehend erörtert. Am Schlusse seiner Duplik tritt er den Nachweis an, daß zwischen dem Auferstehungsbegriff der Jünger und ihrem Visionsbegriffe, selbst wie ihn Holsten sich denke, eine solche Kluft bleibe, daß sie unmöglich aus Christusvisionen auf eine Auferstehung Christi geschlossen haben können [1]). Zu diesem Zwecke betont er, daß der jüdische Auferstehungsglaube, auch der Jünger Jesu, die Auferweckung aus dem Grabe erst „am Ende der Tage“, beim Anbruche des *αἰὼν μέλλων* erwartete, von einer Auferstehung zu einem höheren, verklärten Dasein vor diesem Termine aber nichts wußte. Hieraus zieht er den Schluß: Folglich konnten die Jünger, wenn sie nicht anderweit von der ausnahmsweisen Auferstehung Jesu überzeugt worden waren, aus Christusvisionen nicht den Glauben an seine Auferstehung, sondern etwa den Glauben gewinnen: Er lebe in Herrlichkeit bei Gott, angethan mit dem weißen Kleide seiner Gerechtigkeit und offenbare sich ihnen in demselben, aus seiner Herrlichkeit heraus, wann immer er wolle, bis zu seiner schließlichen leibhaftigen Wiederkehr am Ende der Tage. Eine Durchbrechung ihrer eigenen jüdischen Weltanschauung nennt daher Beyschlag den Auferstehungsglauben, welchen die Jünger Jesu nach dessen Tode gewonnen haben. „Es leuchtet ein, daß dieselbe nicht zustande kommen konnte bei den Jüngern durch Erlebnisse, die sich mit ihrer Weltanschauung vollständig reimen ließen, und durch eine Auslegung, die sie etwa diesen Erlebnissen unbegreiflicherweise nicht im Einklange, sondern im Widerspruch mit dieser Weltanschauung gegeben hätten. Sondern sie konnte allein zustande kommen durch eine Thatsache von ganz

[1]) Stud. u. Krit. 1870, S. 229.

unwidersprechlichem Gepräge, durch eine Thatsache, die gar keine andere Auslegung zuließ als eine die seitherigen Begriffe und Erwartungen der Jünger so gewaltig umgestaltende; durch eine zwingende Überführung, daß Christus nicht bloß im Himmel fortlebe, sondern wahrhaftig aus dem Grabe auferstanden sei [1]).

Dasselbe Bedenken hat Steinmeyer gegen Strauß und Holsten erhoben [2]). Und ähnlich argumentiert auch Paul gegen die Visionshypothese unter Berufung auf das somatische Element der paulinischen Dogmatik [3]).

Das ist in der That „die vernichtendste Instanz wider die Visionshypothese", wie sie Beyschlag nennt. Aber sie ist es erst dann, wenn alle Erklärungsversuche der Vertreter jener Hypothese berücksichtigt und widerlegt sind. Das aber ist noch nicht geschehen. Beyschlag hat unbeachtet gelassen, was Hausrath in Ergänzung der Darstellung Holstens, dem er sich anschließt, als neues Moment zur Erklärung des Auferstehungsglaubens der Jünger vorgebracht hat, die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi und der dadurch bedingten allgemeinen Auferstehung der Toten [4]). Steinmeyer aber hat es unterlassen, auch die Darstellung zu widerlegen, welche Holsten von der Auferstehungstheorie des Paulus als einer den evangelischen Auferstehungsberichten zuwiderlaufenden gegeben hat. Nach Holsten hat Paulus unter Auferstehung nicht die Auferweckung des begrabenen Leibes, sondern die Neubekleidung der Seele mit einem himmlischen Lichtleibe verstanden. Die Apologeten aber glauben aus den paulinischen Briefen ergiebig nachweisen zu können, daß Paulus die Auferstehung des Leibes lehre. Es muß für die Apologie der Auferstehung Jesu von größtem Interesse sein, sich zu vergewissern, auf welcher Seite das Recht, ob der Streit bereits ganz ausgefochten ist. Denn nur dann, wenn die Apologeten im Rechte sind, ist der Visionshypothese auch die letzte Zuflucht abgeschnitten und ist der Apostel

---

1) Stud. u. Krit. 1870, S. 234.

2) A. a. O., S. 137—139.

3) A. a. O.

4) Neutest. Zeitgeschichte, 2. Aufl., II, S. 299 ff.

Paulus ein zuverlässiger Zeuge für die leibliche Auferstehung Jesu.

Christlieb bemerkt zu 1 Kor. 15: „Weiterhin will dort Paulus aus derselben Thatsache (der Auferstehung des Herrn, den seine Jünger als Auferstandenen gesehen haben) die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes darthun. Wie anders können also die im Eingang erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen gemeint sein denn als leibhaftige?“ [1]). Ebenso frägt Beyschlag gegen Baur: „Hat denn diese Aufführung seiner Christophanie in der Reihe der Thatbeweise für die leibhaftige Auferstehung Christi als ebenso vieler Beweise für unsere einstige leibliche Auferstehung noch irgendwelchen Sinn, wenn dem Apostel jene Christophanie keine leibhaftige, von sinnlichem Dasein sinnlich überführende war?“ [2]) Aber Paulus thut aus der Auferstehung Jesu und ihrer Beglaubigung durch Erscheinungen die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes nicht dar; er verfährt überhaupt nicht historisch, sondern logisch und ponierend. Umgekehrt läßt er aus dem, was er über den Auferstehungsleib überhaupt sagt, auf den verklärten Leib des Auferstandenen schließen. Es ist sogar auffallend, daß er sich, um Möglichkeit und Beschaffenheit des Auferstehungsleibes darzuthun, gar nicht auf die Existenz und Art des Auferstehungsleibes Christi bezieht, sondern, auf die große Mannigfaltigkeit von Körpern sich berufend, einfach behauptet: Es giebt himmlische und irdische Körper (V. 40 u. 44). Hierfür entscheidet der Zusammenhang, also gegen Steinmeyer, welcher behauptet, auf die voraufgehende Ausführung könne die apodiktische Behauptung V. 44 sich nicht gründen, da die erwiesene Denkbarkeit einer Sache noch nicht der Beweis für deren wirkliche Existenz sein könne, sondern das ἔστιν V. 44 empfange seine solide Basis erst in dem Nachfolgenden, im Hinweis auf den ἔσχατος Ἀδάμ mit dem πνεῦμα ζωοποιοῦν [3]). Er übersieht, daß sich dieselbe apodiktische Behauptung schon V. 40 findet, und daß der Apostel dieselbe nicht

---

1) A. a. O., S. 553 f.

2) Stud. u. Krit. 1864, S. 226.

3) A. a. O., S. 110.

lediglich auf die Denkbarkeit der Sache, sondern auch auf die Thatsache der Mannigfaltigkeit existierender Körper der Erfahrung stützt.

Bedeutsamer jedoch ist die Frage, ob aus 1 Kor. 15 hervorgehe, daß Paulus einen Zusammenhang des irdischen und des Auferstehungsleibes gedacht und gelehrt habe. Beyschlag behauptet dies gegen Holsten. Er beruft sich darauf, daß Paulus das Verhältnis des irdischen und des künftigen Leibes mit dem Verhältnis eines Saatkorns und der aus demselben erwachsenden Pflanze vergleiche, und frägt: Hat denn das Weizenkorn und der daraus hervorwachsende Halm keinen Zusammenhang? [1]) Aber Paulus bezeichnet ja das Samenkorn als *γυμνὸν κόκκον*, welcher stirbt, und welchem Gott ein neues *σῶμα* giebt! Man kann also nicht mit Beyschlag sagen: „Paulus trägt hier keine wesentlich andere Lehre vor, als welche wir oben als die bereits alttestamentliche erwiesen, nur daß er sie ähnlich wie der dort angeführte Rabbine — nur in geistvollerer Weise — entwickelt: der irdische Leib vergeht wohl nach seiner äußeren Gestalt, aber nicht nach seinem verborgenen Wesen; es giebt einen verborgenen Keim des irdischen Leibes, ein Prinzip der Leiblichkeit, das in der Verwesung nicht mit verwest, sondern sich zu seiner Zeit durch Gottes Allmacht zum neuen verklärten Leibe organisch entfalten wird.“ Davon kann ich in 1 Kor. 15 nichts finden. Paulus will dem Zweifel wehren, welcher auf den verwesenden Leichnam hinwies und, wahrscheinlich mit Bezugnahme auf die auch unter den Christen gangbare, jüdische Lehre von der Identität des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes, höhnend frug: Wie kann dieser verwesene Leib, von dem nichts übrig bleibt, wieder auferstehen? Dem gegenüber beruft sich der Apostel auf ein Naturgeschehen, das doch niemand leugnen könne, auf die Wiederbelebung des Samenkorns, welches ja auch in der Erde verwese, und auf die Allmacht Gottes, welche nicht an den toten Leib gebunden sei, sondern einen Leib geben könne, wie sie wolle. Dagegen spricht auch nicht das *αὐτῷ* V. 38, so gewiß es sich nicht auf die leiblose Seele beziehen kann,

---

[1]) Stud. u. Krit. 1870, S. 225.

wie Holsten gegen den Zusammenhang behauptet, sondern nur auf γυμνὸν κοκκόν V. 37; denn dieser ist eben ein nacktes Korn, welches keinen Leib, keinen Pflanzenleib an sich hat; diesen giebt ihm Gott. Hätte Paulus auf den verborgenen Keim des irdischen Leibes hinweisen wollen, aus welchem der Auferstehungsleib durch Gottes Macht entsteht, so hätte er außer dem κόκκος noch den lebendigen Keim in demselben erwähnen müssen, aus welchem die neue Pflanze nach Absterben des Samenkornes d. h. der Hülle des Keims hervorwachse. Aber es kommt ihm bei seiner Beweisführung weniger auf den Zusammenhang des irdischen und des künftigen Leibes an als vielmehr auf die Macht Gottes, welche neue Leiber schaffen kann, und welcher viele Leiber zugebote stehen. Jedoch soll diese Allmacht nicht als eine willkürliche erscheinen; darum fügt Paulus V. 38 hinzu: ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα. Hieraus und aus ἄλλη σὰρξ ἀνθρώπων V. 39 sowie aus V. 45 u. 46 geht hervor, daß der Auferstehungsleib ein menschlicher, dem irdischen trotz aller großen Verschiedenheit doch in der Gestalt ähnlicher Leib sein werde.

Auch die Nebeneinanderstellung σπείρεται — ἐγείρεται V. 42—44 beweist die Kontinuität des irdischen und des Auferstehungsleibes nicht. Steinmeyer hat gegen Holstens Aufstellung, daß Paulus wie die Pharisäer nur ein μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα gelehrt habe, sich hierauf berufen: „ein μεταβαίνειν des Verstorbenen εἰς ἕτερον σῶμα verträgt sich nicht mit der Anschauung des Apostels, daß der tote Leib die σπορά sei, aus welcher der neue ersteht" [1]). Das Wort σπείρειν gebraucht Paulus nur unter dem Einflusse des Bildes, welches er einmal verwendet hat. Er hätte nach V. 38 ebenso gut ohne Bild sagen können: σῶμα ψυχικὸν ἀποθνήσκει, σῶμα πνευματικὸν ὁ θεὸς δίδωσιν.

Für die wesentliche Kontinuität der irdischen und der verklärten Leiblichkeit macht Beyschlag besonders den Umstand geltend, daß nach 1 Kor. 15, 51. 52 nicht alle zu sterben brauchen, daß die bei der Parusie noch Lebenden, ohne durch den Tod hindurchzugehen,

---

1) A. a. O., S. 188.

verwandelt werden können; „denn gäbe es keine solche Kontinuität, wäre der verklärte Leib 'ein solcher, der mit dem irdischen gar keinen Zusammenhang hätte, dann müßten auch die dann Lebenden, ehe sie mit dem neuen Lichtleibe angethan werden könnten, erst sterben, um des Fleischesleibes entkleidet zu werden“ [1]). Aber davon, wie die Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden vor sich gehen werde, sagt Paulus an dieser Stelle nichts aus; er redet nur von einem *ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν* und zwar sowohl seitens der Toten als seitens der noch Lebenden. Denn wenn auch ohne Zweifel alle diejenigen falsch erklären, welche das *πάντες ἀλλαγησόμεθα* V. 51 auf alle im universalen Sinne, auf die Lebenden und die Toten, beziehen, so daß auch von diesen eine Verwandlung ausgesagt wäre (dagegen streitet die Wortstellung und V. 52, in welchem die *νεκροί* von den *ἡμεῖς* ganz klar unterschieden werden), so ist es doch nicht minder falsch, das *οὐ κοιμηθησόμεθα* V. 51 und *οἱ νεκροί* V. 52 zu pressen und aus ihrem Gegensatze zu *ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα* den Sinn herauszulesen: Die bei der Parusie noch Lebenden brauchen nicht erst zu sterben, des Fleischesleibes entkleidet zu werden, um verwandelt zu werden. Paulus ist, als er dies schrieb, der gewissen Hoffnung gewesen, daß die Parusie sehr nahe sei, daß deshalb er und die Leser seines Briefes dieselbe alle lebend erfahren werden, stellt nun diese *πάντες* den bereits Entschlafenen und Begrabenen gegenüber, welche auferweckt werden, und sagt von ihnen aus, daß sie verwandelt werden. Dabei bleibt die Frage offen, ob diese Verwandlung sich so vollziehen werde, daß der irdische Leib erst sterben und abgethan werden muß, oder so, daß er lebendig verwandelt wird. Auch im ersteren Fall würde ein gewichtiger Unterschied zwischen den *νεκροί* und den *ἡμεῖς* bleiben; jener Leib wäre eben schon begraben und der Verwesung anheimgefallen, während der Leib dieser in diesem Momente erst sterben und in demselben Augenblicke schon verwandelt werden würde. Ja, wir sind durch den Wortlaut *ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα* gar nicht unbedingt genötigt, an die Verwandelung des Leibes zu denken; das die Verwandelung

[1]) Stud. u. Krit. 1870, S. 225. 226.

Erfahrende, das, mit welchem sich eine Verwandelung vollzieht, könnte auch das πνεῦμα der ἡμεῖς sein, so daß der irdische Leib gänzlich abgethan, wie eine tote Hülle abgeworfen würde.

Hierüber läßt sich aus 1 Kor. 15, 51 ff. keine absolute Gewißheit gewinnen. Wohl aber giebt 2 Kor. 5 genügenden Aufschluß. Denn wenn Paulus hier sagt: Wir wollen nicht entkleidet d. h. des irdischen Leibes durch den Tod beraubt sein, sondern überangekleidet d. h. so, daß der himmlische Leib gleichsam über den irdischen angezogen werde, wie ein Kleid über das andere gezogen wird, damit das Sterbliche (also doch der irdische Leib) verschlungen, verzehrt werde von dem Leben, so geht daraus deutlich hervor, daß der irdische Leib nicht das Aktive, sondern das Passive sein wird, daß nicht er sich in den himmlischen Leib verwandelt, sondern daß er durch den himmlischen Leib, welchen Gott giebt, 1 Kor. 15, 38, verwandelt, gleichsam aufgezehrt wird. Deshalb interpretiert auch Holsten falsch: „Wenn wir diese Stelle, 1 Kor. 15, 51. 52, durch 2 Kor. 5, 1 f. ergänzen, ergiebt sich als die Vorstellung dieser ‚Veränderung', daß der vergängliche Fleischesleib dem πνεῦμα des Gläubigen genommen wird, wie man eine äußerliche Form vom Inhalt, eine Hülle von dem darin Verborgenen entfernt, und dann dieses πνεῦμα wieder mit einer himmlischen Behausung, mit dem aus himmlischer Lichtmaterie (δόξα) gebildeten σῶμα πνευματικόν überkleidet wird“ [1]). Schon das von ihm selbst sogleich darauf citierte ἐν ἀτόμῳ und das charakteristische ἐπενδύσασθαι, welches nur an den Leib, nicht an den Geist denken läßt, und das ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς hätten ihn davon abhalten sollen.

Ich habe wie Holsten 1 Kor. 15, 51 f. durch 2 Kor. 5, 1 f. ergänzt, weil ich die Meinung Beyschlags durchaus nicht teilen kann, daß Paulus an der zweiten Stelle nicht wie an der ersten von dem spreche, was bei der Parusie geschehen werde, sondern von einem Geschehen sofort nach dem Tode, also von einem gleichsam interimistischen Leib für die Zeit zwischen Tod und Auferstehung. Eine solche Vorstellung finden wir sonst gar nicht bei

[1]) A. a. O., S. 127.

dem Apostel. Außerdem ist zu beachten, worauf erst ganz neuerdings hingewiesen worden ist [1]), wie sich Schritt für Schritt die Ausdrücke in den beiden Stellen entsprechen. Würde also Paulus den Korinthern nicht ganz unverständlich geblieben sein, wenn er nach so kurzer Zeit mit fast den gleichen Worten doch etwas wesentlich anderes hätte sagen wollen? Wir haben auch bereits gefunden, wie vortrefflich sich beide Stellen ergänzen, ja daß wir die Ergänzung durch 2 Kor. 5 brauchen, wenn uns nicht 1 Kor. 15, 51 f. in einem der wichtigsten Punkte ungewiß lassen soll. Es bleibt auch eine gewisse Kontinuität des irdischen und des himmlischen Leibes gesichert. Gegen diese Vorstellung spricht 2 Kor. 5, 1 nicht, weder das Präsens *ἔχομεν*, welches wie nicht selten im N. T. das Anrecht, den ideellen, im Glauben und durch Gott gewissen zukünftigen Besitz bezeichnet [2]), noch der Ausdruck *οἰκίαν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, wodurch der himmlische Leib ebenso wohl als ein vom Himmel aus gegebener wie als ein im Himmel befindlicher bezeichnet sein kann. Für den Zusammenhang des irdischen und himmlischen Leibes aber spricht das *ἐπενδύσασθαι*, *ἐν ἀτόμῳ* und *ἵνα καταποθῇ* κ. τ. ε. Denn wenn der himmlische Leib über den irdischen angezogen werden soll, so müssen Berührungspunkte zwischen ihnen vorhanden sein. Wenn die Verwandlung als eine augenblickliche bezeichnet wird, so ist ein vorhergehendes Sterben und Hinweggethanwerden des irdischen Leibes wenigstens sehr unwahrscheinlich. Und wenn der irdische Leib von dem himmlischen aufgezehrt werden soll, so wird das am besten wie ein chemischer Prozeß zu denken sein, bei welchem doch die Elemente des Zersetzten und Verwandelten nicht vergehen, sondern nur anders erscheinen, in anderer Verbindung und Zusammensetzung.

Mit vollem Rechte wendet Beyschlag 1 Kor. 15, 51. 52 auf die Auferweckung Jesu an und giebt auf die Frage: Wie muß sich Paulus die Auferstehung Jesu insonderheit gedacht haben? zur Antwort: „Offenbar in einer Weise, die zwischen der Auferweckung

---

1) Stud. u. Krit. 1886, Wetzel, Über 2 Kor. 5, 1—4, S. 312.

2) Wetzel a. a. O., S. 308; vgl. auch den Kommentar von Meyer.

der dem Verwesen Anheimgefallenen und der bei der Parusie noch Lebenden eine gewisse Mitte hält" [1]). Denn hat auch der Apostel die Art der Auferweckung Jesu und seines Auferstehungsleibes nicht zum Ausgangspunkt genommen, noch als Beweismaterial verwendet, so hat er doch die Auferweckung Jesu und die allgemeine Totenauferweckung und Verwandlung der Lebenden in so nahe Berührung gebracht und so sehr in Parallele gestellt (V. 23 und 48), daß über seine Vorstellung von dem Vollzuge der Auferstehung Christi und der Verwandlung seines noch unverwesten Leibes kein Zweifel sein kann. Aber eben hier ergiebt sich, daß die Verwandlung als eine totale und ἐν ἀτόμῳ geschehene zu denken ist, nicht als eine von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt sich vollendende Verklärung.

Mit besonderem Nachdruck beruft sich Beyschlag noch auf 1 Kor. 6, 13. 14, um die Kontinuität des irdischen und des himmlischen Leibes als die paulinische Vorstellung zu erweisen. „Hier haben wir, wie mir scheint, auf die eben entwickelte Auferstehungslehre des Apostels ein unverkennbares Siegel" [2]). Aber auch diese Stelle leistet dasjenige nicht vollständig und zweifellos, was sie nach Beyschlag leisten soll. Erstlich ist auffallend, daß Paulus V. 14 nicht, wie nach dem Vorhergehenden zu erwarten stand, καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἐξεγερεῖ, sondern ἡμᾶς ἐξεγερεῖ sagt. Rückert antwortet auf die Frage, ob das aus Nachlässigkeit oder aus Absicht geschehen sei?: „Die Nachlässigkeit müßte groß gewesen sein, denn er schadet seinem Gedankengange; die Absicht könnte nur darin liegen, daß er die Erweckung des Leibes, nämlich des gegenwärtigen, gar nicht erwartet hätte und in diesem Briefe, wo er überhaupt sehr vorsichtig zu Werke ging und gerade über diesen Punkt noch Erörterungen vor sich hatte, lieber eine Ungenauigkeit im Gange der Gedanken als eine Behauptung wagen wollte, die er nicht in ihrem ganzen Umfange verteidigen mochte" [3]). Da ist

1) Stud. u. Krit. 1870, S. 226.
2) Ebendas. S. 226. 227.
3) Rückert in seinem Kommentar zu 1 Kor.

also dieselbe Stelle als charakteristische Hindeutung auf das Gegenteil von dem angesehen, was Beyschlag in ihr liest. Und besäßen wir 1 Kor. 15 und 2 Kor. 5 nicht, wir müßten der Auffassung Rückerts vollständig beipflichten. Darin aber behält er auf jeden Fall Recht, daß die Wendung, welche Paulus so unerwartet nimmt, eine absichtliche sein muß. Das beweist der Zusammenhang. Der Apostel hatte gesagt: Das Essen von Speisen ist erlaubt, denn die Speisen sind für den Bauch und der Bauch für die Speisen; außerdem aber wird Gott Bauch und Speisen abthun, vernichten — also haben sie überhaupt keine große Bedeutung. Aber der Leib ist nicht für die *πορνεία*, sondern für den Herrn da und der Herr für den Leib. Und nun mußte Paulus, streng genommen, fortfahren: *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἐξεγερεῖ* oder noch übereinstimmender mit 13[b]: *ὁ δὲ θεὸς καὶ τοῦτον ἤγειρεν καὶ τοῦτο ἐξεγερεῖ*. Wenn er, was so nahe lag, doch nicht that, so muß er triftigen Grund dazu gehabt haben. Und Rückert hat insoweit das Richtige getroffen, als er daran denkt, daß Paulus gerade über diesen Punkt noch besondere Erörterungen für und gegen die Leugner der leiblichen Auferstehung in Korinth vorhatte. Aber darin geht er irre, daß er meint, Paulus hätte nicht so fortfahren können, wie es V. 13 eigentlich forderte; denn Paulus hätte auch dann nichts geschrieben, was seinen späteren Erörterungen widersprach. Vielmehr wird Paulus nicht so haben fortfahren wollen, um nicht etwas zu schreiben, woran die Leugner und Zweifel Anstoß nehmen mußten, und was er doch jetzt nicht ausführlich begründen konnte. Deshalb wählte er den allgemeinen Ausdruck *ἡμᾶς*, welcher auch der spiritualistischen Auferstehungstheorie nicht widersprach. Warum er dann nicht lieber V. 14 gar nicht geschrieben? Weil dieser Satz durch den vorhergehenden: *ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει* gefordert war.

Dadurch erledigt sich auch die Behauptung Beyschlags, daß Paulus an dieser Stelle die Auferweckung Jesu nur zu dem Zwecke heranziehe, um durch sie unsere Auferweckung zu verbürgen. Denn daß V. 14 lediglich durch V. 13[b] bedingt gewesen ist, zeigt der Zusammenhang und auch der Wortlaut. Wie also 1 Kor. 6, 13—14

kein besonders evidenter Beweis dafür sein kann, daß Paulus die leibliche Auferstehung und die Auferweckung des irdischen Leibes gelehrt habe, weil gerade dasjenige Wort fehlt, durch welches die Beweiskette erst geschlossen würde, so kann aus dieser Stelle auch nicht, wie Beyschlag thut, gefolgert werden, „daß Paulus als Gegenstand der Allmachtsthat Gottes an Jesu eben den Leib gedacht haben muß, den Jesus im irdischen Leben getragen." Denn weder wird an dieser Stelle die Auferweckung Christi herangezogen, um unsere Auferweckung zu verbürgen — die Auferweckung des Herrn wird nur deshalb vom Apostel herangezogen, weil er beweisen will, daß der Herr, welcher für den Leib ist, und für welchen der Leib ist, lebe, daß es bei ihm nicht sei wie bei dem Bauch, welcher abgethan, vernichtet wird — noch wird dieselbe mit unserer Auferweckung in Parallele gesetzt, sondern diese wird betont, weil dadurch, daß wir nicht der Vernichtung anheimfallen, sondern zu dem Leben bestimmt sind, die Befleckung durch die *πορνεία*, die ja eine nachwirkende sein muß, als besonders verwerflich erscheint. Wird die Auferweckung Jesu an dieser Stelle erwähnt, so geschieht dies ganz allgemein; denn hier hatte Paulus gar kein Interesse daran, die leibliche Auferweckung zu betonen. Es handelt sich hier um das Einwohnen des Geistes Christi in den Leibern der Seinen.

Diese exegetischen, kritischen Bemerkungen hatten den Zweck, darzuthun, daß weder bei dem Nachweise, Paulus lehre die leibliche Auferstehung Jesu, noch mit diesem Nachweise alles gethan ist. Es bliebe im letzten Falle immer noch die Möglichkeit, daß der Glaube der Jünger an die leibliche Auferstehnng Jesu durch Christusvisionen und mit Hilfe anderer Vorstellungen entstanden sei. Aber den Schein sollten diese Bemerkungen nicht erwecken, als lasse sich jener Nachweis überhaupt nicht führen. Bei allem Bemühen, den Gegnern möglichst gerecht zu werden, bleibt doch die Überzeugung unerschüttert, daß sie im ganzen Unrecht haben, und auch die feste Überzeugung, daß sie angegriffen werden müssen und überwindbar sind. Hierin pflichte ich Beyschlag und anderen Apologeten durchaus bei und weiche mit ihnen von Steinmeyer ab.

Dieser hat in seiner mehrfach erwähnten, in vieler Beziehung

ausgezeichneten Apologie der Auferstehung Jesu eine besondere Methode angewendet. Er geht von der Voraussetzung aus, daß Jesus der Christ sei, setzt diesen Glauben bei denen voraus, für welche er verteidigt, und baut auf diese Voraussetzung diesen dreifachen Beweis: 1) Hatte Gott seinem Sohne die Stellung und den Menschen die Gabe eines Christ zugedacht, so hat er den, welchen er gesandt hat in die Welt und überantwortet in die Hände der Sünder, von den Toten wieder auferwecken müssen. Von diesem Standorte aus wird man in den Berichten des Evangelisten über die Auferweckung des Herrn die Relation von Thatsachen sehen, wie sie im Grunde sich gar nicht anders erwarten ließen. Jedenfalls würde man einem Zweifel an ihrer Realität nur in dem Falle Raum geben, daß sie in sich selbst gewichtige historische Schwierigkeiten beschlössen. Solche Schwierigkeiten aber sind nicht vorhanden. 2) Nur der Auferstandene war den Geist zu verleihen imstande; also muß der Christ, von dessen Händen diese Gabe kommen muß und wirklich gekommen ist, schlechterdings aus dem Grabe hervorgetreten sein. Das Netz dieses Beweises könnte nur durch die Behauptung zerrissen werden, daß die evangelischen Darstellungen des Auferstandenen Widersprüche enthalten, deren Vereinigung niemand weder dem Denken ansinnen noch auch dem Glauben zumuten könne. Diese Widersprüche aber sind nur scheinbar und lösen sich durch den Begriff des „Erscheinens“ des seinem Wesen nach nicht sinnenfälligen *σῶμα πνευματικόν*. 3) Weil Jesus der Christ, hat er sich den Seinen auch offenbaren müssen zum Zwecke der Aufrichtung des Amtes. Unter diesem Gesichtspunkte erhalten alle Details der von der Kritik beanstandeten Ostererzählungen ein befriedigendes Licht.

Diese Ausführungen sind keine Apologie im strengsten Sinne des Wortes. Denn die Apologie hat es zunächst mit den Gegnern zu thun, deren Angriffe zurückzuweisen und deren Stellung selbst anzugreifen. Ihr Zweck ist zunächst nicht, „den erschütterten Glauben zu stärken“, sondern, den Unglauben zu erschüttern und zu überwinden. Dabei braucht der Apologet durchaus nicht zu wähnen, daß er die Auferstehung solchen „andemonstrieren“ könne, „denen es am Organe des Glaubens gebricht“. Er weiß zu gut,

daß er nicht alles vermag; aber eins muß er sich unbedingt zutrauen, daß er die Mittel dazu besitze, dem Gegner nachzuweisen, daß seine Hypothese ungenügend sei, außerstande, dasjenige zu leisten, was sie doch leisten solle. Dazu tritt bei einer umfassenden Apologie der Auferstehung Jesu der Nachweis, daß alle Erklärungsversuche ohne das Wunder der Auferstehung ungenügend sind, unvermögend, den Glauben der Jünger zu erklären. Durch solchen Nachweis räumt die Apologie Vorurteile hinweg, welche den Glauben an die Auferstehung Jesu von den Toten unmöglich machen; sie bereitet den Boden zu, damit auf ihm der Glaube erwachsen könne.

Eine solche prinzipielle und umfassende Apologie der Auferstehung Jesu wird auch denen willkommen sein, welche nicht Gegner, sondern nur Zweifler sind, deren Auferstehungsglaube durch eigene Bedenken und anderer Einwände erschüttert worden ist. Sie werden sich beruhigt fühlen, wenn sie erfahren, daß alle ihre Bedenken unbegründet waren, und daß alle Einwürfe der Gegner nicht imstande sind, die Thatsächlichkeit des Wunders der Auferstehung Jesu zu erschüttern, alle ihre natürlichen Erklärungsversuche außerstande, das vollständig zu leisten, was sie versprochen. Ob für den Zweifel eine solche Apologie oder eine Begründung der Auferstehung im Sinne Steinmeyers notwendig sei, das hängt von dem Maße der Erschütterung des Glaubens ab. Jedenfalls aber wird es geraten und nur von Vorteil sein, nicht zu viel Glauben, nicht zu wenig Zweifel vorauszusetzen. Denn sonst kann es schließlich geschehen, daß eine Apologie entsteht, welche nur solche befriedigen kann, welche im Grunde genommen einer Apologie gar nicht bedürfen. Und wenn ich an solche Sätze in Steinmeyers Schrift denke wie diese: „Die Voraussetzung, daß Jesus der Christ ist, führt allerdings auf dem Wege der Reflexion zu dem Schlusse, daß der Christ von den Toten müsse auferstanden sein." „Mit Recht hat es Hofmann bei einem einfachen Protest gegen die Visionstheorie bewenden lassen; auf eine eingehende Widerlegung hat sie keinen Anspruch." „Wem die Realität der Auferstehung ganz abgesehen von den Manifestationen des Auferstandenen feststeht, der hat kein Interesse, sich noch erst mit einer Hypothese

auseinanderzusetzen, die sich lediglich als eine Ausflucht zu erkennen giebt" [1]), und wenn ich daran denke, welches Maß christlichen Glaubens Steinmeyer in den Abschnitten „Die That Gottes" und „Die That Christi" voraussetzt, ein gar nicht bezweifeltes und selbst nicht im Geringsten zweifelndes Zustimmen zu den positivsten Schriftstellen: dann muß ich sagen, daß auch er jener Gefahr nicht ganz aus dem Wege gegangen ist, daß sich seine Apologie an einen Glauben wendet, welcher nicht allzu sehr erschüttert sein kann.

Aber Steinmeyer meint zu seiner Methode durch die Art und Weise berechtigt zu sein, wie die Jünger Jesu ihre Überzeugung von der Auferstehung Jesu in der Welt verbreitet haben. Diese Art und Weise müsse für den Apologeten wichtig, um nicht zu sagen maßgebend sein. Er giebt zwar zu, daß auch die Jünger sich einfach auf ihre Erfahrung und Wahrnehmung berufen hätten, betont aber, daß sie sich hierauf nicht beschränkt hätten. Petrus habe offenbar mehr gethan, nicht allein in seiner Pfingstpredigt an Juden, sondern ebenso in der Ansprache an die Heiden im Hause des Cornelius; in beiden Fällen habe er sein Zeugnis vom Auferstandenen durch den Nachweis vorbereitet, wie Jesus durch sein Leben und Wirken auf Erden als der Christ erwiesen worden sei, vgl. Apg. 2, 22; 10, 38. Aber auch bei Paulus verhalte es sich so. Den Zweiflern in Korinth gegenüber berufe er sich nicht bloß auf eine Wolke von Zeugen, sondern gründe den Auferstehungsglauben auch auf die Schrift (*κατὰ τὰς γραφάς* 1 Kor. 15, 4); und im pisidischen Antiochien betone er zwar auch zunächst mit Nachdruck die Erfahrungen der Augenzeugen, gehe aber alsbald auf die *γραφαί* zurück und greife endlich eine bestimmte Weissagung heraus, um durch ihr Licht und ihr Recht dem Glauben eine solide Basis zu schaffen, Apg. 13, 30 ff. Aber davon, daß Jesus durch sein Leben und Wirken auf Erden als der Christ erwiesen worden sei, sagt Petrus vor der Erwähnung der Auferstehung nichts in seiner Pfingstrede; vielmehr hält er sich V. 22 ziemlich allgemein und macht nur auf die außerordentliche Erscheinung Jesu

[1]) A. a. O., S. 20. 22. 23. 135.

aufmerksam, von welcher seine Zuhörer auch Kunde besäßen, wohl auch selbst Zeugen gewesen wären. Aber nachdem Petrus die Auferweckung Jesu bezeugt und durch dieselbe seine Erhöhung und die Gabe des heiligen Geistes, betont er mit scharfem Nachdruck, daß der von Juden gekreuzigte, also als Messias verworfene Jesus von Gott zum Christus gemacht worden sei — eben durch die von ihnen, den Aposteln erfahrene Auferweckung und durch die von ihnen, den Zuhörern in der Geistesausgießung erfahrene (vgl. V. 33) Erhöhung Jesu. Daß aber Petrus im Hause des Cornelius, bevor er die Auferweckung erwähnt, einen Überblick über Jesu öffentliche Wirksamkeit giebt, ist doch wohl nur daraus zu erklären, daß er zu solchen spricht, die ihm unbekannt waren, mit denen er dadurch eine Verständigung herbeiführen wollte. Und Pauli Predigt und Verteidigung der Auferstehung Jesu? Immer bezeugt er an erster Stelle, daß dieselbe bezeugt sei durch Erscheinungen des Auferstandenen und durch diejenigen, welche ihn gesehen; und erst an zweiter Stelle oder nur so beiläufig wie 1 Kor. 15, 4 [1]) kommt er auf die durch die Schrift und deren Weissagung bedingte [2]) Notwendigkeit der Auferstehung zu sprechen. Und so verfährt er vor Juden, denen der letztere Hinweis doch nahe lag und besonders überzeugend sein mußte! Wenn also die Apologie der Auferstehung Jesu etwas von deren erster Verkündigung lernen soll, so wird es vor allem dies sein müssen, daß die Auferstehung Jesu in jedem Falle, auch für den erschütterten Glauben, zuerst als wirkliche, sodann als notwendige Thatsache zu erweisen, daß sie erst zu verteidigen, dann zu begründen ist. Jenes aber kann, wenn es der ersten Verteidigung

---

[1]) Und gerade die Art dieser Verteidigung mußte für den Zweck, den Steinmeyers Apologie verfolgt, maßgebend sein. Paulus hatte auch in Absicht, „den erschütterten Glauben zu stärken und die verdächtigte Thatsache zu rechtfertigen“; denn wenn es sich auch zunächst um die Auferstehung überhaupt handelte, so war doch durch die ausgesprochenen und angeregten Zweifel auch die Auferstehung Jesu in Mitleidenschaft gezogen.

[2]) So verfährt auch Petrus Apg. 2, 25—31. Das *οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ* erhält seine Begründung in V. 25, durch die davidische Weissagung.

analog geschehen soll, nur so geschehen, daß das persönliche Zeugnis der Apostel als ein solches dargethan wird, welches einzig auf der Erfahrung der wirklichen Thatsache beruhen könne. Mit anderen Worten: Die erste Arbeit der Apologie der Auferstehung Jesu muß in jedem Falle darin bestehen, den Auferstehungsglauben der Jünger Jesu aufzuzeigen und als einen solchen nachzuweisen, welcher nur aus dem erfahrenen Wunder erklärlich ist, sonst aber unerklärt bleibt.

So werden wir auch hier zu demselben Resultate geführt, welches sich uns bei der Prüfung des üblichen apologetischen Verfahrens ergab. Es bleibt die Kardinalfrage diese: Wie ist der Glaube der Jünger an den Auferstandenen entstanden? Selbst wenn es gelungen wäre, die direkten Zeugnisse für die Auferstehung Jesu außer allen Zweifel zu stellen, bliebe dem Gegner und Zweifler doch noch das Bedenken: Ob die Jünger Jesu, was sie berichten, nicht bloß in gutem Glauben erzählt haben, und ob dieser ihr Glaube an die Auferstehung nicht auch anders woher stammen könne als aus der Erfahrung der Auferstehung selbst? So drängt auch die Berufung auf die historischen Zeugnisse immer wieder zu der Frage: Wie ist der Auferstehungsglaube der Jünger entstanden?; sie kann nicht überzeugen, bevor diese Frage beantwortet ist. Da, meine ich, ist es geratener und zweckmäßiger, diese Frage zuerst in Angriff zu nehmen und so den Umweg zu vermeiden, den die meisten Apologeten, doch zuletzt vergebens, gemacht haben. Dafür spricht auch noch der Umstand, daß bei allem Durcheinanderwogen und Auseinandergehen der Ansichten und Behauptungen bezüglich der Auferstehung Jesu dies der einzige feste Punkt ist, in welchem zur Zeit alle übereinstimmen, daß die Jünger den Glauben an die Auferstehung und die Überzeugung, den Auferstandenen gesehen zu haben, besessen haben [1]). Sollte es also für den Apologeten nicht das Beste und Richtigste sein, diesen festen Punkt zum Ausgangspunkte für seine Operationen zu nehmen und von hier aus mit den Gegnern über die Frage zu verhandeln,

---

1) Hierauf weist auch Krauß a. a. O., S. 265 f., mit Nachdruck hin.

die sich sogleich ergiebt, und deren Beantwortung alle Gegner versucht haben: Wie ist jener Glaube und jene Überzeugung erklärlich?

Aber nicht bloß dies steht fest und ist historisch gegeben, daß die Jünger Jesu an die Auferstehung Jesu geglaubt haben, sondern auch über den genaueren Inhalt ihres Auferstehungsglaubens besitzen wir historische, von der Kritik unbeanstandete Zeugnisse. Und diesen Inhalt festzustellen, muß die zweite Aufgabe des Apologeten sein. Und ich halte gerade diese Aufgabe für eine sehr wichtige. Nicht daß die Art des Auferstehungsglaubens der Jünger allein bereits über die Thatsache entschiede, daß man also aus ihrem Glauben an die Auferweckung des begrabenen Leibes unmittelbar auf die Thatsache solcher Auferweckung schließen könnte; aber es wird doch, indem der Inhalt des Jüngerglaubens klar hervortritt, mehr Klarheit in die ganze Verhandlung gebracht und dem Apologeten sein Kampf gegen die verschiedenen Erklärungsversuche wesentlich erleichtert. Der Begriff „Auferstehung" wird nicht selten möglichst unbestimmt gehalten, mit demselben Namen etwas wesentlich Anderes gemeint, als er eigentlich aussagt und ursprünglich unter ihm verstanden worden ist. Von „Auferstehung Jesu" reden auch solche, welche an die Möglichkeit einer Auferweckung des Leibes gar nicht denken und nur ein Fortleben des Geistes Christi gelten lassen, sei es nun das Fortleben des erhöhten Christus im Himmel oder auch nur das Fortleben des Geistes Christi in und unter den Seinen. Unter solchen Umständen ist es von Wert, zu wissen und festzustellen, welchen Auferstehungslauben die Jünger Jesu gehabt und gepredigt haben. Aber auch wenn darüber Einvernehmen herrscht, daß unter Auferstehung lediglich die Auferweckung des begrabenen Leibes zu verstehen sei nach dem Vorgange der Apostel, so herrscht doch immer noch Verschiedenheit der Ansichten bezüglich der Art des auferweckten Leibes. Auch diejenigen, welche der Scheintodshypothese zuneigen, reden von einer Auferweckung des Leibes. Und deshalb ist die Erörterung von Bedeutung, was die Jünger unter Auferweckung des Leibes verstanden haben. Es wird sich zeigen, daß die genauere Darstellung des Auferstehungsglaubens der Jünger schon

eine schlagende Widerlegung der Ansichten und Deutungen der Gegner ist.

II.

Wenn ich es nun versuche, einen Entwurf für die Verteidigung der Auferstehung zu geben, so habe ich gemäß dem Dargelegten zuvörderst eine Darstellung des Auferstehungsglaubens der Jünger zu geben. Wenn ich dazu außer den anerkannt echten paulinischen Briefen und der Apokalypse auch die Apostelgeschichte verwende, so kann ich mich darauf berufen, daß selbst ein so kritisch gerichteter Theologe wie Immer zugestanden hat, daß die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte auf einer geschichtlichen Grundlage beruhen [1]).

Die Jünger sind fest davon überzeugt gewesen, daß Jesus auferstanden sei. Diese Überzeugung hat ihren trostlosen Gemütszustand [1]) geändert und sie wieder zu Jüngern und Aposteln Jesu gemacht. Diese Überzeugung ist in den Mittelpunkt ihres Glaubens und Hoffens getreten; sie ist Kern und Stern ihrer apostolischen Verkündigung geworden. Zeuge der Auferstehung Jesu zu sein, das haben sie für das Wesentliche des apostolischen Berufes angesehen, Apg. 1, 22; und wo der Geschichtsschreiber ihre Predigerthätigkeit schildert, berichtet er nur dies, daß sie mit großer Kraft das Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesu gaben, Apg. 4, 33. Durch seine Auferstehung ist ihnen selbst Jesus wieder und nun ganz zum Herrn und Christus geworden. Und was sie an sich erfahren, haben sie verkündigt durch Wort und Schrift. Die Auferstehung Jesu ist der Ausgangspunkt der apostolischen Christologie [3]). Von den Toten auferweckt, stirbt Christus

---

1) Neutestamentliche Theologie (Bonn 1877), S. 190. 197. Vgl. auch Holsten a. a. O., S. 147.

2) Diese Beschaffenheit der Jünger nach Jesu Tode zugunsten einer Hypothese in Zweifel zu ziehen, hat, so viel ich weiß, nur Lang den Mut gehabt, a. a. O. S. 298 ff., während andere Vertreter der Visionshypothese dieselbe anerkennen und als ein Zweifelloses ansehen; vgl. Immer a. a. O., S. 192.

3) Baur nennt den Glauben der Jünger an Jesu Auferstehung „die absolute Voraussetzung, von welcher aus das System der neutestamentlichen Theo-

nicht mehr; der Tod herrscht nicht mehr über ihn, Röm. 6, 9. Er ist tot geworden und nun lebend in Ewigkeit und hat die Schlüssel des Todes und Hades, Apok. 1, 18. Als der Urheber des Lebens erscheint er nun dem Petrus, Apg. 3, 15. Infolge seiner Auferstehung (vgl. das οὖν V. 33) ist Jesus zur Rechten Gottes erhöht und hat den verheißenen Geist vom Vater empfangen und ausgegossen; dadurch aber ist er vor ganz Israel als der Herr und Christus erwiesen, Apg. 2, 32—36, vgl. Röm. 8, 34. Kol. 3, 1. Besonders klar tritt Röm. 8, 34 die Nach- und Aufeinanderfolge von Tod, Auferweckung, Sitzen zur Rechten Gottes hervor, vgl. auch Apok. 3, 21. Durch die Auferstehung ist Jesus Christus als der Sohn Gottes eingesetzt, Röm. 1, 4. Zu dem Zwecke ist er gestorben und auferstanden, daß er sowohl über Tote als auch über Lebende herrsche, Röm. 14, 9. Eine besondere Machtwirkung der Auferstehung für Jesum ist, daß er nun zum Richter der Lebendigen und Toten geworden ist. Gott hat ihn auferweckt und den Jüngern offenbar werden lassen und ihnen geboten zu verkündigen und zu bezeugen, daß dieser von Gott zum Richten der Lebenden und Toten bestimmt sei, Apg. 10, 42. Durch die Auferstehung gewährte Gott Glauben an Jesum als den Richter, Apg. 17, 31.

Dadurch ist bereits übergeleitet auf die Bedeutung, welche die Auferstehung Jesu für die Menschen hat. Sie steht nach der Anschauung der Apostel auch am Eingange der Soteriologie. Zum Führer und Heiland hat Gott Jesum erhöht (nach V. 30 durch die Auferweckung) und zwar für das Volk Israel, zu geben Sinnesänderung, statt des Unglaubens, der ihn verworfen und ans Kreuz gebracht, Glauben und Vergebung der Sünden, Apg. 5, 31. Nach dieser Sinnesänderung werden die Sünden hinweggetilgt und kommen Zeiten der Erquickung, Apg. 3, 19. Aber dieses Heil wird nicht auf Israel beschränkt. Jeder, welcher an Jesus als

---

logie sich entwickelte", Vorles. über neutestamentliche Theologie, 1864, S. 127. Kaftan zeigt, wie in der apostolischen Verkündigung der verklärte Christus den Ort ausfüllt, welchen in Jesu Verkündigung das Gottesreich einnimmt, „Das Wesen der christlichen Religion, 1881, S. 227 ff.; vgl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1886, S. 57.

den Christus glaubt, erhält die Vergebung der Sünden, Apg. 10, 44. In ihm allein ist das Heil und die Rettung, Apg. 4, 12. Paulus redet ausdrücklich von einer *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*, Phil. 3, 10. Sie besteht nach dem Zusammenhange in der Rechtfertigung und in der eigenen Auferweckung von den Toten. Christus wurde wegen unserer Sünden in den Tod gegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt, Röm. 4, 25. Die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen ist aufgehoben und eine Versöhnung hergestellt durch den Tod seines Sohnes, noch vielmehr in seinem durch die Auferweckung ihm gegebenen Leben, Röm. 5, 10. Wenn Christus nicht auferweckt ist, so ist unser Glaube an ihn vergeblich, erfolglos, dann sind wir noch in unsern Sünden, 1 Kor. 15, 17; denn erst die Auferweckung macht den Tod Jesu zum Erlösungstod, und sein erhöhtes Leben giebt Gewähr unserer Versöhnung und unsers Lebens, Röm. 4, 25; 5, 10; 10, 9. Dieses Leben ist zunächst das neue sittliche Leben, das Leben *τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 6, 10; Gal. 2, 19. 20, das nicht mehr sich selbst, sondern dem für uns gestorbenen und auferweckten Christus Leben, 2 Kor. 5, 15; vgl. auch Kol. 2, 12 f. Eph. 2, 5, sodann aber das neue Leben *ἐν δόξῃ* 1 Kor. 15, 20. 21. Phil. 3, 21. 2 Kor. 4, 14.

Aber welche Auferstehung und Auferweckung sagen die Apostel aus, welche haben sie geglaubt und gemeint? Ohne Zweifel die leibliche Auferstehung, die Auferweckung des Leibes. Wenn Petrus Apg. 2, 31 ff. sagt: „David hat in Psalm 16 vorausschauend von der Auferstehung Christi gesprochen, weil weder dieser also verlassen worden ist, daß er in den Hades mußte, noch sein Fleisch die Verwesung gesehen hat", so ist evident, daß er keine andere als die leibliche Auferstehung gedacht und erfahren haben kann. Ja, der Ausdruck ist derart, daß er für die Scheintodshypothese in Anspruch genommen werden könnte, wenn nicht die Worte *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς* deutlich zeigten, daß Petrus von einem verklärten Leibe des Auferweckten spricht. In seiner Rede vor Felix beruft sich Paulus darauf, daß er dieselbe Auferstehungshoffnung wie die Juden habe; in seiner Rede vor Agrippa interpelliert er diesen, den jüdischen König: „Warum wird

es bei euch für unglaubhaft erachtet, wenn Gott Tote auferweckt?" und betont, daß er nichts anderes predige, als was Moses und die Propheten vorausverkündigt, daß der Messias zum Leiden bestimmt sei und als erster von der Totenauferstehung Licht verkündigen werde dem Volke und den Heiden, Apg. 24, 15 und 26, 8 u. 23. Die jüdische Auferstehungshoffnung aber ist unbestritten eine Hoffnung der Auferweckung des Leibes gewesen; also kann Paulus oder, wenn man ihm diese Reden abspricht, der Geschichtserzähler von der Auferstehung Jesu keine andere Vorstellung gehabt haben. Röm. 8, 10. 11 führt Paulus aus: „Wenn aber Christus in euch ist, so ist zwar euer Leib sterblich, dem Tode verfallen wegen der Sünde, aber der Geist ist Leben, dem Tode nicht verfallend, wegen der Gerechtigkeit. Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist." Hier würde nicht mit solchem Nachdrucke auf die Auferweckung Jesu Bezug genommen sein, sondern nur auf den Geist Gottes und Christi, so in V. 9, wenn nicht dadurch eben die leibliche Auferweckung garantiert werden sollte, garantiert nur dadurch, daß Christus auch leiblich auferweckt worden ist. Phil. 3, 10 stellt Paulus das Leiden des Apostels mit dem Leiden Jesu zusammen und sagt: *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.* Wenn so Tod und Auferstehung und Tote zusammengestellt werden, so bleibt doch das Gegebenste, an die leibliche Auferstehung zu denken. 2 Kor. 4, 14 wird die Auferweckung Jesu mit der der Gläubigen zusammengestellt, jene als die Bürgschaft für diese genannt; nach kurzer Unterbrechung, noch ganz in demselben Zusammenhange wird in Kap. 5, 1 ff. von einem Auferstehungsleibe ganz deutlich geredet. Also kann Paulus auch bei Jesu nur an einen Auferstehungsleib gedacht haben. Daß wir den Evangelien Gewalt anthun müßten, wollten wir sie eine andere als die leibliche Auferstehungshoffnung bezeugen lassen, bedarf keines Beweises, und selbst die kühnste Kritik kann nicht bestreiten, daß ihre Verfasser mit dem Vorstellungskreise der Apostel und der ersten Ge-

meinden in Berührung gewesen sind. Nehmen wir hinzu, daß die ersten Jünger sämtlich Juden waren und die Anschauungen ihres Volkes und ihrer Zeit durchaus teilten, so kann ein Zweifel darüber nicht aufkommen, daß sie, so oft sie von Auferstehung und Auferweckung reden, auch an die des Leibes gedacht, diese gemeint haben. Andernfalls, wenn sie durch Jesum vor und besonders nach seiner Auferstehung eines anderen belehrt worden wären, würden sie sich verpflichtet gefühlt haben, dies andere zu lehren, im Gegensatze zu den jüdischen gangbaren Vorstellungen klarzulegen. Weil sie das nicht nötig hatten, sondern sich in wesentlicher Übereinstimmung mit denen wußten, zu denen sie redeten, haben sie es auch nicht für notwendig gehalten, das Leibliche bei der Auferstehung Jesu und der Seinen besonders zu betonen. Nur einmal hatte Paulus Veranlassung, hierauf und auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes einzugehen, gegenüber dem philosophischen Zweifel in Korinth, der mit Genugthuung und bei manchen Christen mit Erfolg auf den verwesenden Leib im Grabe hingewiesen haben mochte. Ich habe bereits oben die Beweisführung des Apostels gegen diesen Zweifel darzuthun versucht. Da hat sich uns ergeben nicht nur daß Paulus auch die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung gehabt hat, sondern auch daß er eine gewisse Kontinuität des irdischen und des Auferstehungsleibes ohne allen Zweifel lehrt. Wenn er also an anderm Orte von einem *σῶμα τῆς δόξης* spricht, welchem unser Leib der Niedrigkeit gleichgestaltet werden soll, Phil. 3, 21, so müßten einmal diese Worte ganz anders lauten, wenn Paulus an einen Zusammenhang des irdischen und des verklärten Leibes gar nicht gedacht hätte — die älteren dogmatischen Exegeten behaupteten auf Grund dieser Stelle vornehmlich die Identität des Wesens des jetzigen und des zukünftigen Leibes —, so kann zum andern und eben deshalb auch das *σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* nur als der zu himmlischer Glorie verklärte Leib Jesu von Nazareth gemeint sein.

Ist dies in seinen Hauptzügen der Auferstehungsglaube der Jünger Jesu gewesen, so ist nun zu fragen: Wie kann dieser Glaube entstanden sein? und zu prüfen, ob die von verschiedener Seite und nach verschiedener Richtung hin gegebenen Erklärungen

desselben genügen. Keine Erklärung giebt die sogenannte Betrugshypothese, wie sie von dem Wolfenbüttler Fragmentisten besonders energisch vertreten worden ist: Die Jünger haben, um das am Kreuze gescheiterte politische Unternehmen Jesu als religiöses fortsetzen zu können, den Leichnam Jesu gestohlen und nun im Hinweis auf das leere Grab die Auferstehung Christi gepredigt. Ehe Reimarus so Ungeheuerliches behauptete und zugunsten dieser Behauptung die evangelischen Osterberichte bekrittelte, hatte er bereits „die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion erklärt und gerettet“. Das Absehen seiner Schutzschrift, in welcher er die Auferstehungsgeschichte behandelt, war nur darauf gerichtet, jene Wahrheiten der natürlichen Religion gegen die Zumutungen des biblischen Christentums mit seinem Glauben an übernatürliche Offenbarung und Wunder in Schutz zu nehmen. Zu diesem Zwecke unterzog er die biblische Geschichte einer zersetzenden Kritik, als ein Deist, nach dessen Überzeugung Wunder überhaupt nicht möglich sind. Sind sie nicht möglich, so müssen diejenigen, welche sie zu thun vorgeben oder als geschehen erzählen, Betrüger sein. Ein anderes war für diesen Standpunkt nicht gegeben. Nur wurde im Eifer gegen die biblischen Wunder und gegen das Auferstehungswunder zumal übersehen, daß die eigene Erklärung an seiner Statt ein doppeltes anderes Wunder statuierte, das psychologische Wunder, daß die Jünger aus ihrer Trauer durch einen überlegten Betrug zur Freudigkeit wiedergeboren sein sollen, das historische Wunder, daß jemand für eine selbsterfundene, vollbewußte Lüge Entbehrung, Leiden und Tod übernommen haben soll. Solche Erkenntnis hat bewirkt, daß die Betrugshypothese wissenschaftlich fallen gelassen worden ist. Der Nötigung verschließt und entschlägt sich gegenwärtig kein wissenschaftlicher Gegner der kirchlichen Auferstehungslehre, den Glauben der Jünger zu erklären.

1. Die Scheintodshypothese.

A. Die Scheintodshypothese des alten Rationalismus: Jesus ist am Kreuze nicht wirklich gestorben, sondern nur in eine todähnliche Erstarrung verfallen. Die Kühle des nicht

luftdicht verschlossenen Grabes, die Spezereien, die jugendliche Lebenskraft Jesu, die Hilfe geheimer Freunde, welche vielleicht schon bei der Abnahme vom Kreuze noch Spuren von Leben an ihm bemerkten, bewirkten sein Wiedererwachen und Wiedergenesen, sein Hervorgehen aus dem Grabe.

Man hat gegen diese Auffassung das Bedenken erhoben, daß hier Betrug mit im Spiele gewesen sei, Betrug, der auch Jesu nicht völlig unbekannt geblieben sein konnte. Das läßt die rationalistische Scheintodshypothese gewiß äußerst bedenklich erscheinen, aber doch nicht in dem Grade wie die Betrugshypothese; denn immerhin wäre doch der gute Glaube der Jünger an die Auferstehung Jesu noch möglich. Freilich um sehr hohen Preis; freilich unter der Bedingung, daß die Jünger Jesu betrogene Betrüger waren, von ihrem Meister selbst getäuscht; freilich um den Preis, daß die Verkündigung des Evangeliums und die Existenz des Christentums auf Lüge und Betrug beruhen. Das mag dem Glauben an Christum und dem Glauben an eine moralische Weltordnung absurd, unmöglich dünken; aber der entschlossene Gegner des Auferstehungswunders, der sich bis zum Äußersten wehrt, wird auch vor dieser ungeheuerlichen Annahme nicht zurückschrecken, wenn sie ihm Deckung verschafft. Und die Apologie hat, wenn sie prinzipiell sein will, sich solche Gegner zu denken; deshalb kann sie sich bei dem Bedenken gegen diese Scheintodshypothese nicht beruhigen, daß sie Jesum zum Betrüger oder doch zum Mitwisser eines Betrügers mache.

Gegen diese Form der Scheintodshypothese ist allein entscheidend das schon oben erwähnte Bedenken von Strauß, daß ein vom Scheintode Erwachter und die Spuren desselben noch notwendig an sich Tragender unmöglich auf die Jünger den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen konnte, der ihrem späteren Auftreten zugrunde lag [1]), und das aus obiger Darstellung des Auferstehungsglaubens der Jünger resultierende Bedenken, daß auf diesem Wege der Glaube an den verklärten Auferstehungsleib Jesu unmöglich zustande gekommen sein kann.

---

1) Das Leben Jesu, 1864, S. 298.

B. Die Scheintodshypothese von Schleiermacher — Hase. Sie ist insofern gegen die rationalistische Auffassung gerichtet, als sie nicht bloß einen zeitweiligen Stillstand der Lebensfunktionen und ein zufälliges und natürliches Erwachen aus diesem todähnlichen Zustande annimmt, sondern ein wirkliches Erstorbensein, welches durch eine außerordentliche, wunderbare Vermittelung in neues Leben verwandelt worden sei. Gemeinsam aber hat sie mit dem Rationalismus dies, daß sie den Tod Jesu nicht als vollendeten Tod gelten lassen will und die Zerstörung eines zum Leben notwendigen Organes und den Eintritt der Verwesung bestreitet, und dies, daß sie die Rückkehr in das frühere Leben vor dem Tode behauptet und das zweite Leben als ein rein natürliches auffaßt, welches sein Ende auf Erden in dem natürlichen Tode gefunden habe [1]). Worin nun die außerordentliche Vermittelung, durch welche der Gestorbene zu neuem Leben mit ungeschwächter Lebenskraft zurückgekehrt sei, bestanden habe, darüber hat sich Schleiermacher nicht ausgesprochen; er redet nur von der Einzigkeit der Person Jesu. Hase hingegen weist auf Jesu Heilkraft hin, die er so oft an anderen bewährt habe, und die sich nun auch an ihm selbst, in seinem Todeszustand bewährt und ihn zum Leben zurückgeführt habe, und fügt hinzu: „Dieser Kraft wird es auch bedurft haben, um mit durchbohrten Händen den Stein vom Grabe abzuwälzen und mit den wahrscheinlich durchbohrten Füßen umherzugehen.“ Er hat zwar auch eine andere Möglichkeit offen gelassen: „Die beiden Freunde Jesu, Joseph von Arimathia und Nikedomus versuchten, nachdem sie einmal im Besitze des Leichnams waren, nach so kurzer Kreuzigung mit Erfolg, den Toten in das Leben zurückzubringen“ und etwaigen Bedenken dagegen durch die Bemerkung vorgebeugt: „Und auch ein solches Erwachen würde nach dem Rate der Vorsehung gewesen und von Jesus als der Ratschluß seines himmlischen Vaters erkannt und geehrt worden sein.“ Aber geringe Überlegung lehrt die erstere Erklärung dieser andern unbedingt vorziehen; denn einmal müßte doch auch im an-

1) Vgl. Schleiermacher, Leben Jesu, 1864, S. 484; Hase a. a. O., S. 602; Schlottmann a. a. O., S. 9. 10.

dern Falle, um die ungeschwächte Lebenskraft des seinen Jüngern bald Wiedererscheinenden zu erklären, mehr als bloße Pflege oder ärztliche Hilfe vorausgesetzt werden, und dann scheint doch auch jenes Öffnen des Grabes und Hervorgehen aus dem Grabe durch eigene Kraft des Herrn um vieles würdiger zu sein, als diese Abhängigkeit von anderen Menschen. Ähnliches gilt von der Art und Weise, wie Schleiermacher sich das Öffnen des Grabes und das Herausgehen des wunderbarerweise zum Leben Zurückgekehrten gedacht hat, zufällig bewirkt durch die Leute des unbekannten Eigentümers des provisorischen Grabes. Gegen diese Auffassung hat bereits Strauß mit Emphase geltend gemacht, daß sie die Auferstehung Jesu und damit die Entstehung des Christentums, die Wendung der Weltgeschichte von einem blinden, tauben Zufalle abhängig mache, davon nämlich, daß jene Knechte den Stein von dem Grabe hinwegnahmen, nur weil er ihnen dort nicht an der rechten Stelle zu stehen schien, gerade zur rechten Zeit wegnahmen [1]). Und wenn Schleiermacher durch jene Darstellung des Vorganges am Ostermorgen dem schweren Bedenken gegen die rationalistische Scheintodshypothese entgehen wollte, daß Betrug mitgewirkt habe, der auch Jesu bekannt werden mußte, so hat ihm ebenfalls Strauß nachgewiesen, daß auch nach seiner Deutung des Sachverhaltes etwas Raffinement seitens Jesu mit unterlaufe: Jesus kam mit seinen Jüngern so selten zusammen aus Diskretion, damit diese mit gutem Gewissen sagen könnten, sie wüßten von seinem Aufenthaltsorte nichts [2]).

Wir werden demnach der Auffassung Hases den Vorzug geben müssen. Indem die Heilkraft Jesu zuhilfe genommen wird, wird die in jedem Falle bedenkliche Hinzunahme menschlicher Hilfeleistung überflüssig und auch zugleich die gehobene und begeisterte Stimmung der Jünger bei dem unerwarteten Wiedersehen des Meisters erklärlich. Aber ihren Glauben an Jesu Auferstehung vermag auch diese Wendung der Scheintodshypothese nicht zu erklären. Denn konnten die Jünger und konnte Jesus selbst ein solches Erwachen,

---

1) Zeitschrit für wissenschaftl. Theol., 1863, S. 395.

2) A. a. O., S. 396.

auch wenn sie es noch so hoch und fromm schätzten, als eine Auferstehung von den Toten auffassen, bezeichnen und verkündigen? Gehörte nicht eine wunderliche Übertreibung dazu, den also Geretteten und vor dem Schlimmsten Bewahrten den Fürsten des Lebens zu nennen? Und wenn in der ersten Freude und Begeisterung diese Illusion wirklich platzgriff, mußte sie nicht grausam zerstört werden, als nun Jesus wirklich starb und im Tod und Grabe blieb? Aber er konnte ja — und zu dieser Annahme sieht sich auch Hase gedrängt, S. 610 —, in geheimnisvoller Weise von seinen Jüngern scheiden und sich selbst ein geheimes Grab geben, so daß sie glauben konnten und mußten, er wäre zu Gott zurückgekehrt — und mit ihrem Bewußtsein und ihrer Weltanschauung würde sich eine solche Himmelfahrt vertragen haben — und nun seine Wiederkunft sehnlich erwarteten! Da würden wir wiederum eine Täuschung der Jünger seitens Jesu vor uns haben, welche der Wunsch, „seine irdische Hülle den Mißhandlungen der Feinde wie dem Aberglauben der Anbeter zu entziehen“, nicht genug entschuldigen dürfte. Denn Jesus hätte gerade durch dieses geheimnisvolle Verschwinden die Vorstellungen von der überirdischen Zukunft und von der Wiederkunft des erhöhten Menschensohnes in den Jüngern genährt, Vorstellungen, denen Hase anderenortes [1]) die objektive Bedeutung abspricht, die also nach seiner Meinung abergläubisch sind. Allein so bedenklich auch die Nötigung zur Annahme einer Täuschung seitens Jesu für diese Hypothese ist, zumal in religiöser Hinsicht [2]), entscheidend ist sie doch nicht, weil doch immerhin der Glaube der Jünger noch unangetastet bliebe. Wohl aber ist entscheidend, daß auf Grund solchen Wiedersehens ihr Glaube an einen verklärten Auferstehungsleib unmöglich entstehen konnte. Dieser Glaube aber ist gegeben und zu erklären. Es genügt nicht, zu erkennen und darzuthun, „daß durch die Begeisterung, die vom Glauben der Apostel an die Auferstehung

---

[1]) Ev.-prot. Dogmatik, 1870, S. 476 f.

[2]) Aus demselben Grunde hat Schleiermacher die Annahme objektiver, von Christus gewirkter Visionen abgelehnt, vgl. „Der christliche Glaube“, 1836, II, S. 88.

des Herrn, also vom Grabe des Auferstandenen ausging, die Kirche gegründet worden ist“, S. 603. Auch der Inhalt der Predigt der die Kirche gründenden Apostel will beachtet und erklärt sein. Nach dieser Seite hin ist eine beachtenswerte Ergänzung

C. Herders Scheintodshypothese. Herder hat seine Abhandlung „Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre“ gegen die Betrugshypothese geschrieben. Er macht gegen dieselbe ein Doppeltes geltend: 1) daß es ein Widerspruch sei, die ersten Verkündiger des Christentums für Betrüger zu halten und doch das Christentum festzuhalten. „Man sage nicht: das Christentum lehre gute Moral, auch diese Erdichtung selbst, die Auferstehung, sei wenigstens eine schöne Allegorie, eine moralische Dichtung. Wer wollte von einem so ungesunden Boden am Ufer des Totenmeeres Trauben lesen, die man anderswo auf gesunden Höhen reicher und besser haben könnte? Denn mit dieser Erdichtung oder vielmehr mit diesem zeitlebens und für Zeitalter fortgesetzten Betruge hätten diese Apostel nicht die ganze Lehre Christi verderbt? Sie hätten den Leichnam des Herrn gestohlen, in den Himmel zur Rechten des Ewigen versetzt, um unsere Aufmerksamkeit von seiner Sittenlehre abzuziehen und solche auf seine Person, auf eine erdichtete Person, auf einen erstandenen, verklärten, erhöheten Christus zu richten, der nie erstanden, der nie verklärt worden. Ihn sollen wir anbeten, von ihm allein alles Gute, alle Mitwirkung hoffen, in ihm den Weltrichter, mit ihm alle Freuden der zukünftigen Welt erwarten — und er läge im Staube!“ 2) daß sie die Entstehung des Christentums selbst, die Veränderung im Gemüt der Apostel, daraus das Evangelium, das sie von jetzt an verkündigen, die Standhaftigkeit, mit welcher sie darauf als auf einem Zeugnis beharren, ihre historische Treue, ihren Glauben nicht zu erklären vermöge. „Ohne diese Geschichte, woher ihre plötzliche Veränderung? Da wir sie unmittelbar vor dem Tode ihres Lehrers mit den dicksten Vorurteilen ihrer Nation umfangen, dem Plan und Zweck desselben so fremde gesinnt sehen, daß daraus zum Besten der Welt nie etwas Gedeihliches kommen konnte. Mit seinem Tode waren sie ganz dahin; ihr Zutrauen auf Jesum unter den Toten. Wenn wir sie nun am Pfingstfest auf einmal neubelebt, ausgerüstet zu

einem Werke finden, das ihrer vorigen Denkart ganz entgegenlief, und sie uns die Ursache dieser Veränderung einfach angeben, auf dieser einfachen Geschichte bestehen, weder in Schriften noch im Leben mit keinem Worte davon abweichen, vielmehr immer, auch unwillkürlich, auf sie zurückkommen und jeder nach seiner Weise ohne alles künstliche Einverständnis mit anderen alles daraus herleitet, was er weiß und kann — sollten wir ihnen nicht glauben? Wollten wir der evidenten Wahrheit widersprechen, die sich im standhaften Bekenntnis, in jeder unwillkürlichen Äußerung so vieler Menschen während ihres ganzen Lebens, am meisten in dem von ihnen zustande gebrachten ungeheueren Werk unwidersprechlich zeiget?"

Vor jenem Widerspruch bewahre und den Glauben der Jünger erkläre, meint Herder, die Scheintodshypothese, wie er sie vorträgt: Jesus ward begraben und im Grabe lebendig; er stand auf und zeigte sich seinen Jüngern. In den drei Geschichtschreibern Matthäus, Markus und Johannes, deren zwei Augenzeugen waren, ist von einem geistigen Phantasma nicht die mindeste Spur; die spätere Zeit erst hat diese körperliche, leibhafte Person zu einem Phantasma gemacht. Dieses Erwachen im Grabe und das Wiedererscheinen mußte für Jesum und für die Seinen von ungeheuerer Wirkung sein. Erst von aller Welt und Gott verlassen am Kreuze und nun wunderbar wieder erwacht: da lebte er in einem neuen Reiche und konnte seine Jünger aussenden in alle Welt. Und für seine Jünger war nun an ein weltliches Reich nicht mehr zu denken. Jetzt verstanden sie ihn. Jetzt erschien er ihnen als Auferweckter, als der Wiedererstandene, der Wiedergeborene. Auf diese That ward das Christentum gebaut. Gott hatte seinen Vielgeliebten nicht in Grab und Unehre gelassen; er hatte ihn durch die Erweckung gerechtfertigt, als Herrn und Christ erwiesen; er hatte ihn neu erzeugt. Nun ist er über Lebendige und Tote ein Herr (seine Seele war bei den Verstorbenen im Hades gewesen). Der Überwinder des Todes lebte jetzt Gott in einem neuen Leben. Nicht mehr unter der Herrschaft des Todes, bereitete er sich als ein zum Leben Wiedergeborener, Gott zu sehen. 40 Tage waren seine Weihe; da ging der ewige Hohepriester in das Allerheiligste

des Himmels, in den verborgensten Ort. Wie er auch hingegangen sei, genug, er ging hin; er war nicht mehr unter den Menschen. Seine lebendigen Aufträge hatte er nachgelassen; seine Aufnahme zu Gott ward geglaubt und mußte nach dem, was geschehen war, geglaubt werden. Dazu fügte sich in jüdischen Bildern der Glaube an das Sitzen zur Rechten Gottes, an die Wiederkunft, an Gericht und Auferstehung. Alles, was der gemeine Glaube zur Zeit Jesu von dem Messias bei der großen Palingenesie erwartete, übertrug sich den Jüngern auf den wiederkommenden Jesus Christus. „Das waren die Vorstellungen der Apostel über den Auferstandenen; einige entstanden früher, andere später. In diesem Systeme wurden die Briefe und Evangelien geschrieben."

Gegen diese Darstellung wird sich sogleich ein exegetisches Bedenken erheben. Herder behauptet: Bei Matthäus, Markus und Johannes findet sich nicht die geringste Spur von einem geistigen Phantasma. Diese Behauptung zu vertreten, wird heute niemand mehr wagen; sie ist unhaltbar. Für Herder aber ist sie verhängnisvoll. Denn sind, wie er meint, Matthäus und Johannes Augenzeugen des Lebens Jesu, und berichten diese Augenzeugen über die Auferstehung und ihre Folgen derart, daß man an ein Allmachtswunder Gottes und an nicht irdisch-leibliche Gestalt des Auferstandenen denken muß, so ist es Willkür und Unrecht, bloßen Scheintod und Erwachen von demselben anzunehmen und zu behaupten. Aber diese Instanz, die für Herder vernichtend ist, braucht es nicht unbedingt zu sein. Es könnte gegenwärtig jemand, der Lust verspürte, Herders Scheintodshypothese zu vertreten, auch das, was bei Matthäus und Johannes sich von einem geistigen Phantasma findet, der späteren Zeit zuschieben, welche „diese körperliche, leibhaftige Person zu einem Phantasma gemacht habe". Freilich ist heute die entgegengesetzte Meinung herrschend, daß in späterer Zeit eine Vergröberung ursprünglich geistigen Geschehens allmählich stattgefunden habe.

Jedoch, es sind andere Bedenken, welche die Herdersche Hypothese in jedem Falle als falsch und unhaltbar erscheinen lassen. Auch sie ist nicht imstande, den Auferstehungsglauben der Jünger

in seinem ganzen Umfange zu erklären. Herder schildert besonders lebendig die Freude der Jünger beim Wiedersehen des totgeglaubten Meisters, S. 94 u. 136 f. Dagegen wird nichts eingewendet werden können. Diese Freude mußte groß, erhebend und begeisternd sein, zumal wenn sie den Gekreuzigten und Begrabenen als völlig Gesunden wiedersahen. Letzteres muß Herder angenommen haben, wenn er sich auch über die Art, wie das möglich gewesen, nicht besonders ausspricht. Das konnten und mußten die Jünger für ein Gotteswunder, auch für das „größte Wunder und Zeichen" halten, daß Gott den Gekreuzigten dem Leben erhalten und wiedergegeben und so den schändlichen Plan seiner Feinde vernichtet hatte. Nun konnte und mußte auch ihr früherer Glaube an ihn als den verheißenen Messias wiederaufleben; Gott hatte ihn ja gerechtfertigt und als den Herrn und Christ erwiesen. Aber sein baldiges Sterben ohne Auferstehung oder sein Scheiden mußte dieses neu erwachte Glaubens- und Hoffnungsleben wieder ertöten. Denn was Herder hierüber vorbringt, verrät deutlich seine Verlegenheit; hier hat er bloße Worte, keine Erklärung. Oder was soll das heißen: „Er ging in das Allerheiligste des Himmels, in den verborgensten Ort"? Warum mußten die Jünger nach dem, was geschehen war, nach Jesu endgültigem Scheiden an seine Erhöhung in den Himmel denken? Je gewisser ihnen war, daß der Wiedergekehrte dieselbe körperliche, leibhaftige Person sei wie der Jesus vor dem Tode, desto gewisser ist, daß sie zu jenem Glauben nur eine sichtbare Himmelfahrt vermocht haben konnte. Beschränkt man aber den Jüngerglauben an Christi Erhöhung auf die Erhöhung und das himmlische, herrliche Leben seines Geistes, dann ist wieder unerfindlich, wie die Jünger dazu kommen konnten, von einem verklärten Leibe des erhöhten Christus zu reden und darauf die Hoffnung der eigenen Auferstehung und des eigenen verklärten Leibes zu gründen. Denn daß dies seitens der Jünger geschehen ist, können Herders Gegenbemerkungen, S. 139 ff., in der Nachschrift, nicht widerlegen. So kehrt sich sein gewichtiger Einwand gegen die Betrugshypothese gegen seine eigene Hypothese: Das Evangelium, das die Jünger nach dem Tode Jesu verkündigt haben, bleibt ohne Erklärung. Aber auch sein anderes Bedenken richtet

sich gegen ihn selbst. Die Jünger Jesu sind, wenn sie nach dem Erlebnis des Erwachens Jesu vom Scheintode alles das Hohe von Jesu geglaubt und verkündigt haben, das die Evangelien und Episteln enthalten, nicht bloß „unschuldige Enthusiasten“ gewesen, sondern haben auch die Wahrheit, das Evangelium Jesu verderbt, indem sie es mit „den dicksten Vorurteilen ihrer Nation“, den jüdischen Vorstellungen von den letzten Dingen verquickten. Sie richteten ihre und unsere Aufmerksamkeit auf eine erdichtete Person, auf einen auferstandenen, verklärten, erhöhten Christus, der in Wahrheit nicht von den Toten erstanden, der nie verklärt worden. Ihn sollen wir anbeten, von ihm alles Gute, alle Mitwirkung hoffen, in ihm den Weltrichter, mit ihm alle Freuden der künftigen Welt erwarten — und er läge im Staube!

Herder hält das Wiederaufwachen Jesu im Grabe für eine Wunderthat Gottes. „Der Mann von Nazareth, der einen solchen Entwurf in seiner Person allein begann, der nach kaum begonnenem Werk unter solchen Umständen sein Leben also endet, der erwacht vom Tode, um sein Werk, unbewußt seinen Feinden, neu und groß zu vollenden! Ein solches Werk hat Gott aus Nacht und Nebel, aus Spott und Hohn, aus dem Grabe und der Hölle selbst gezogen!“ Eine eigentümliche Erscheinung, daß dieselbe Hypothese, das Erwachen vom Scheintode, später von einem Geschichtsforscher vertreten worden ist, dessen Ansicht gerade in diesem wichtigen Punkte die entgegengesetzte ist, der die Rückkehr Jesu zum Leben nicht als Wohlthat und Wunder ansieht, sondern für unnötig und schädlich erklärt. Und doch liegt für diese Anschauung auch in Herders Darstellung ein Anknüpfungspunkt. Denn für so wichtig und entscheidend Herder auch den nochmaligen Verkehr Jesu mit seinen Jüngern hält, so muß ja doch auch er zugeben, daß erst dieses Wiederkehren und der daraus geborene enthusiastische Glaube der Jünger die jüdische Eschatologie in das Evangelium und Christentum gebracht haben. Dies ist das Besondere und Entscheidende in

D. Gfrörers Scheintodshypothese: Jesus hatte auch unter den Häuptern der Juden einige Anhänger (Joh. 12, 42; 19, 38. 39). Diese wollten ihn retten. Auf gesetzlichem Wege konnten

sie es nicht, auch nicht mit Gewalt; so versuchten sie's mit List und Gold. Pilatus war nur ungern an Jesu Hinrichtung gegangen, also war er zugänglich oder doch der Hauptmann. Bei der Grablegung werden die Weiber ferngehalten, um den Schleier des Geheimnisses über eine Sache zu decken, deren Enthüllung für Nikodemus und Joseph sehr gefährlich werden konnte. Jesus selbst wußte nichts von diesem Plane, nichts von den geheimen Mitteln, welche seine vornehmen und weltklugen Anhänger ersonnen hatten, um ihn zu retten. Er wollte mit seinem Tode die Treue gegen sein Werk besiegeln und würde, falls man ihn darum gefragt hätte, die rettende Hand seiner Freunde zurückgewiesen haben. Deshalb zeigt er sich nach dem Erwachen vom Scheintode seinen Jüngern auch nur einigemale, um sie zu trösten, zu ermutigen. Er hatte ihnen sonst nichts mehr zu sagen. Deshalb zog er sich auch bald auf immer zurück, in ein undurchdringliches Dunkel, nachdem er scheidend seinen Jüngern befohlen hatte: Verbreitet meine Lehre in aller Welt und bleibt ihr treu, bis wir wieder zusammenkommen, d. h. vereinigt werden im Hause des Vaters. Vielleicht hat er seine Tage als Einsiedler oder unerkannt in einer Gesellschaft von Essenern beschlossen. — Seinen Jüngern erschien das Erstehen Jesu aus dem Grabe als die feierlichste Bestätigung des pharisäischen Dogma von der Auferstehung der Toten. Dieses aber hing auf das engste mit einer Masse anderer pharisäischer Lehren, so vom herrschenden Messias, vom tausendjährigen Reiche, von der zweiten Wiederkunft, vom Weltgericht, zusammen, welche nun, gestützt durch jene in jüdischem Sinne gedeutete Thatsache, in den christlichen Glauben herüberkamen, die reine Geistigkeit des Christentums verderbend.

Gfrörer hat, III, S. 248, gegen die Anklage: Demnach wäre der Herr nicht durch unmittelbare Wirkung der Allmacht sondern durch einen menschlichen Zufall vom Tode erstanden, protestiert. Dieser Protest aber will nicht viel sagen, da es auf der vorhergehenden Seite, um Jesum von dem Verdachte der Mitwissenschaft des klug ersonnenen Planes zu reinigen, heißt: „Wer wird auch einen Versuch wie die Kreuzigung mit sich vornehmen lassen, von dem, selbst wenn alles von den Freunden aufs beste

eingeleitet ward, immer zwei gegen eins gewettet werden konnte, daß er eher den wirklichen Tod herbeiführen als glücklich ablaufen werde." Zudem war das Aufwachen Jesu vom Scheintode ein zweckloser Zufall; denn nach Gfrörers mehrmals ausgesprochener Überzeugung würde die Kirche auch dann aufgeblüht sein, wenn Jesus nicht vom Tode erstanden wäre, nur langsamer. Und schließlich ist es ein schädlicher Zufall gewesen, da ohne dies die christliche Glaubenslehre eine bessere Richtung genommen haben, von jenen jüdischen Vorstellungen frei geblieben sein würde, welche gegenwärtig vielen Gebildeten das Christentum verleiden. Freilich sucht Gfrörer dieser Ansicht die Spitze abzubrechen durch die Bemerkung, III, S. 250 ff.: „Ich betrachte diese Vorurteile des jüdischen Glaubens bei den Jüngern gern als eine schützende Hülle, die nötig war, um den reinen Kern des Christentums durch die Verwerfung des römischen Kaisertums und die Stürme des Mittelalters hindurch dem neueren Europa zu überliefern, das durch tausend Verhältnisse auf eine geistigere Auffassung hingetrieben wird." Diese Erkenntnis könnte man als weise Voraussicht Jesu zuweisen, um ihn von dem sehr nahe liegenden Vorwurfe zu befreien, daß er, der seine Jünger kannte, nichts gethan habe, um sie nach seinem Wiedererscheinen vor Illusionen zu bewahren.

Allein dies alles würde doch, so eigentümliches Licht es auch auf die Hypothese Gfrörers wirft, an der Thatsache des Erwachens vom Scheintode nichts ändern, dieselbe nicht unmöglich machen. Aber Gfrörer selbst macht sie unmöglich durch folgende Sätze auf S. 254: „Nach 20, 30 kannte Johannes noch mehrere Erscheinungen des Auferstandenen. Warum hat er nun weniger gesagt, als er wußte? Für das Wahrscheinlichste halte ich, daß er durch weitere Enthüllungen gefährliche Mißverständnisse zu erregen fürchtete. Wie, wenn einige Jünger Jesum bei den nicht beschriebenen Erscheinungen krank, leidend sahen! Hätte man daraus nicht schließen müssen, daß die den Aposteln so teure Lehre von dem verherrlichten Auferstehungsleibe falsch sei, eine Ansicht, die sie bei ihrer Denkweise nicht aufkommen lassen konnten. Johannes zieht absichtlich den Schleier des Geheimnisses über den letzten Teil der evangelischen Geschichte." Und die Apostel selbst wären so befangen und

verblendet gewesen, aus dem siechen Zustande des wieder erschienenen Jesus jenen notwendigen Schluß nicht zu ziehen? Sie wären überhaupt imstande gewesen, von dem gesehenen kränklichen, angegriffenen irdischen Leibe Jesu auf einen verklärten Auferstehungsleib zu schließen? Sie mußten den vom Scheintod Erwachten, den sie als solchen erkannt hatten, für einen von den Toten Auferstandenen halten? O, über solche Thorheit und Verblendung! Und sie konnten trotz besseren Wissens anderen verkündigen, daß Jesus von den Toten auferstanden sei, daß also das pharisäische Dogma von der Totenauferstehung zu Recht bestehe; sie konnten einen verherrlichten Auferstehungsleib behaupten und predigen? Und Johannes gewann es über sich, damit der gute Glaube an diese Predigt nur ja nicht gestört würde, seine Geschichtserzählung zu beschränken, zu fälschen? O, des Betruges, der Täuschung!

So scheitert die Scheintodshypothese auch in dieser Wendung, in welcher man wie der ältere Rationalismus auf alles Wunderbare bei der Auferstehung glaubte verzichten zu können; sie scheitert wie in allen ihren Wendungen an dem Auferstehungsglauben der Jünger, der geschichtlich gegeben ist, den sie aber in keinem Falle zu erklären vermag.

2. Die Visionshypothese.

Um den Glauben der Jünger an den Auferstandenen ohne das Wunder der Auferweckung des begrabenen Leibes zu erklären, nimmt man seine letzte Zuflucht zu Visionen, entweder in radikaler Weise zu subjektiven Visionen, die nur in der Disposition der Jünger ihren Grund hatten, und denen keine objektive Realität entsprach, oder in gläubiger Weise zu objektiven Visionen, die durch Gott oder den erhöhten Christus bewirkt waren, und denen die objektive Realität des erhöhten, bei Gott lebenden Christus entsprach. In jener Weise ist die Visionshypothese besonders vertreten von Strauß, Lang [1]), Holsten, Hausrath und Renan, in dieser von

[1]) Die von Lang in den „Zeitstimmen" 1862, S. 305—307 gegebene Darstellung der Entstehung und Folgen der Visionen verdient wegen ihrer anschaulichen Art besonders hervorgehoben zu werden. Ich stimme in ihrem Lobe

Keim, Schweizer, Schenkel, Holtzmann. Unter den genannten Vertretern der subjektiven Christusvisionen herrscht manche Differenz im einzelnen, hauptsächliche Differenz aber darin, daß die einen eine mehr verstandesmäßige, die anderen eine nur gefühlsmäßige Vision behaupten, so besonders Renan und Ewald. Und schließlich weichen die Vertreter der Verstandesvision noch besonders in dem Punkte von einander ab, daß Strauß den Auferstehungsglauben der Jünger reflexionsmäßig entstehen und aus ihm dann Visionen entspringen läßt, die anderen dagegen die Visionen bald nach dem Tode Jesu setzen und aus ihnen den Auferstehungsglauben der Jünger hervorgehen lassen. Jedoch ist Strauß in seiner im älteren Leben Jesu vertretenen und auch in dem für das Volk noch bevorzugten Auffassung nicht so sehr befangen, daß er die andere ganz von der Hand wiese. Er hat selbst daran gedacht, daß seine Ansicht von der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung an der Unmöglichkeit scheitern könnte, die Entstehung desselben schon am dritten Tage denkbar zu machen, und diese Schwierigkeit dadurch beseitigt, daß er die andere Ansicht in Reserve hält: „Auf rein logischem Wege, durch Vermittelung heller Gedanken ging es dabei ja doch nicht zu und konnte es nicht zugehen, sondern der Umschwung erfolgte in den dunkeln Tiefen des Gemütes; es war ein gewaltsamer Durchbruch, ein Blitz, in welchem die Schwüle des gepreßten Innern sich entlud“ [1]). Ebenso hat Strauß die Meinung Renans, daß der Auferstehungsglaube von der Visionärin Magdalena ausgegangen sei, verwertet: „des Markus Ausdruck: Er erschien zuerst der Maria, von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte, giebt viel zu denken. Bei einer Frau von solcher Körper- und Gemütsbeschaffenheit war von der inneren Aufregung bis zur Vision kein großer Schritt“, S. 309. Auch sonst finden sich manche bedeutsame Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Vertretern der Visionshypothese. Hausrath nimmt auf Holstens Durchführung der Hypothese ausdrücklich Bezug, S. 301; und

und ihrer Bevorzugung vor Straußens schwerfälligerer Hypothese Gebhardt, S. 12, vollständig bei.

[1]) Leben Jesu für das Volk, S. 313.

dasjenige Moment, welches nach seiner eigenen Auffassung für die Entstehung von Visionen bei den Jüngern besonders wirksam war, die Verheißung und Hoffnung der Wiederkunft, ist auch Holsten nicht fremd, S. 232 Anm. Unter den Momenten, welche die Entstehung der Vision des Paulus vor Damaskus besonders erklären sollen, hat Renan auch die Wüstenreise aufgenommen; Hausrath ist der Meinung, daß dies nicht ganz abzuweisen sei. Auch darin, das Leersein des Grabes durch einen mehr zufälligen Umstand zu erklären, stimmen mehrere Vertreter der Visionshypothese überein.

Die Rücksicht hierauf und zugleich darauf, daß die Widerlegung einer dieser Wendungen der Visionshypothese den Ausweg zu einer anderen offen läßt, empfiehlt es, diese Hypothese als Ganzes ins Auge zu fassen und in Angriff zu nehmen mit der Frage: Ist sie irgendwie imstande, den Auferstehungsglauben der Jünger zu erklären? Diese Frage ist auch hier das Entscheidende. Denn alle anderen Einwände, welche man in großer Anzahl gegen die Visionshypothese erhoben hat, bringen wohl die großen Schwierigkeiten zum Bewußtsein, die man zu heben oder zu ignorieren hat, wenn man die Christuserscheinungen lediglich als Christusvisionen auffaßt, und sind deshalb erwähnenswert und von Bedeutung, vermögen aber doch eine definitive Entscheidung nicht herbeizuführen.

Zu diesen Einwendungen rechne ich den, daß die Visionstheorie die natürlichen Bedingungen für Christusvisionen bei den Jüngern nicht genügend nachzuweisen vermöge. Diesen Einwand hat zuerst Beyschlag gegen Holsten erhoben; und Krauß[1]) hat unter Anerkennung und Ergänzung des von Beyschlag Vorgebrachten besonders energisch mit dieser Waffe gegen die Visionshypothese gekämpft. Er legt mit Beyschlag dagegen Verwahrung ein, daß Holsten zugunsten seiner vorgefaßten Meinung den Paulus zu einem nervenzerrütteten Epileptikus mache. Allein so gewiß die Schilderung, die Holsten von der leiblichen Organisation des Apostels giebt, S. 250 ff., übertrieben ist, ebenso gewiß läßt sich doch nicht bestreiten, daß Paulus selbst über Schwachheit des Fleisches geklagt

---

[1]) A. a. O., S. 268 ff.

hat, und daß er später ekstatische Visionen gehabt hat; für solche aber fordert ja Krauß selbst unter Berufung auf physiologische Autorität krankhaften Leibeszustand. Wichtiger noch als das physiologische Moment erscheint den Apologeten das psychologische. Wolle man, so wenden sie ein, die Vision natürlich erklären, so müsse man nach dem, was wissenschaftlich über das Wesen der Vision feststehe und von Holsten selbst geltend gemacht worden sei, voraussetzen, daß Paulus und die ersten Jünger dasjenige, was sie in der Vision schauten, bereits vorher geglaubt. Denn das solle eben das Wesentliche der Vision sein, daß sie subjektive Vorgänge objektiviere, daß in ihr keinerlei Erweiterung unserer realen Erkenntnis der Außenwelt, sondern nur Reproduktion bereits vorhandener psychischer Gebilde stattfinde. Hiernach könnte es scheinen, als ob die Fortbildung der Visionshypothese nach der psychologischen Seite hin durch Holsten ein bedenklicher Rückschritt wäre und die Anhänger der Visionstheorie besser thäten, bei Strauß stehen zu bleiben, welcher die Visionen der ersten Jünger aus dem wieder errungenen Christusglauben und dem durch Schriftstudium neu errungenen Auferstehungsglauben entstehen läßt. Aber diese Aufstellung entbehrt wieder des historischen Untergrundes, da durch den unverdächtigten Zeugen Paulus gewiß ist, daß die erste Christuserscheinung bald nach dem Tode Jesu eingetreten ist; und bezüglich der Christophanie vor Damaskus konstruiert Strauß in derselben Weise wie Holsten, um dieselbe als Christusvision möglich zu machen. Hier also würde, wer von Holsten auf Strauß zurückgehen wollte, derselben Schwierigkeit unterliegen — falls es überhaupt eine erdrückende Schwierigkeit ist. Aber das ist sie sicher nicht; und als solche haben sie auch nicht alle Apologeten angesehen. Gebhardt hat bezüglich der Disposition der ersten Jünger zu Visionen es offen ausgesprochen: „Und in der That, gegen das Vorhandensein, gleichzeitige Vorhandensein dieser beiden ‚Faktoren‘ (der furchtbaren Gemütsaufregung, der Erinnerung an die Persönlichkeit Jesu und der in ihnen lebendig gewordenen Überzeugung, daß er der Messias sei) wüßte ich nichts einzuwenden (vgl. Luk. 24, 17. 21); ich erkläre mich sogar bereit, schon hier als dritten im Bunde der Faktoren gelten zu lassen, was Strauß an einer späteren Stelle noch

nachbringt, daß er glaube, in den Tagen nach dem Tode Jesu in dem engern Kreise seiner Anhänger eine Steigerung des Gemüts- und Nervenlebens voraussetzen zu dürfen (vgl. Joh. 20, 11—13)[1]." Paul tadelt an Holsten, daß er wie Strauß von Paulus ausgegangen sei, und fordert den Kritiker siegesgewiß auf, denselben psychologischen Prozeß, der bei Paulus denkbar sei und für die Vision verwendet werden könne, bei Petrus denkbar zu machen, mit einer Vision am dritten Tage zusammenzureimen[2]), während Beyschlag diesen Rückzug vor den Streitkräften der Holstenschen Kritik für überflüssig und bedenklich hält. „Denn das Herrlichkeitsbild Jesu, welches sich in die Seele des ungläubigen und verfolgenden Paulus schlechterdings nicht hineindenken läßt, war ja der Seele eines Petrus und der anderen ersten Jünger lebhaft eingeprägt; und so hat die Vermutung, daß dasselbe in einem aufs tiefste bewegten und erschütterten Augenblick visionär in den Bereich der Sinne getreten sein möge, hier ungleich geringere Schwierigkeiten zu überwinden als dort" (Stud. u. Krit. 1870, S. 190). Aber wenn auch Beyschlag gegen Holsten dargethan hat, wie wenig wir berechtigt sind, die Bereitwilligkeit des Pharisäers Saulus zum Glauben an den auferstandenen und dadurch als Messias bewiesenen Jesus vorauszusetzen; das läßt sich doch nicht als undenkbar, nicht einmal als unwahrscheinlich erweisen, daß die Ruhe und Freudigkeit der von ihm verfolgten Christen, das stete Wachstum der Christengemeinde und die siegesgewisse Überzeugung und Predigt von der Auferstehung Jesu einen mächtigen Eindruck auf einen Saulus gemacht haben. Gerade je mehr er sich dagegen sträubte, das zu glauben, was ihm als selbstgewisser Glaube entgegentrat, desto größer seine Erregtheit, desto größer der Kampf zwischen Glauben und Zweifel, Neuem und Altem in seinem Innern. Wollen wir also die Visionshypothese von der psychologischen Seite her angreifen, so werden wir besser thun, bei den ersten Jüngern einzusetzen. So verfährt auch Krauß. Er anerkennt, daß Holsten für die paulinische Vision nicht bloß den Zwiespalt zwischen Glauben

---

1) A. a. O., S. 10.
2) A. a. O., S. 208.

und Unglauben dem Messias Jesus gegenüber, sondern auch als ebenso wesentliches Moment die Verkündigung der Auferstehung Jesu und der Christophanieen an die Jünger geltend macht, hebt aber hervor, daß derselbe bei der petrinischen Vision nur das erste Moment betont und den Glauben an die Auferstehung als natürlich-selbstverständliche Schlußfolgerung aus der Vision abgeleitet habe, während doch vielmehr dieser Glaube schon vorhanden sein müsse, um die Vision zu erzeugen. Jede Vision könne nur dann als natürliche Vision begriffen werden, wenn im Visionär der Glaube an die Auferstehung Jesu schon lebe. Welcher Glaube? Der Glaube an die Auferstehung Jesu, wie er in einem Christen lebt, welcher von der Wahrheit der biblischen und kirchlichen Auferstehungslehre überzeugt ist? Genügte zu jenem Zwecke nicht der ahnungsvolle Glaube, daß der Gekreuzigte nicht tot sei, sondern lebe, daß er in Herrlichkeit lebe bei Gott? Konnte nicht von diesem Glauben und der durch ihn erzeugten Vision aus erst ein Schluß auf die Auferstehung Jesu aus dem Grabe gezogen werden? Und konnte nicht dieser Glaube mitten in der Niedergeschlagenheit und Trauer blitzartig in einem oder mehreren Gemütern entzündet werden, etwa in Maria Magdalena, als sie am leeren Grabe stand, oder in Petrus und Johannes, als sie gedankenvoll vom leer gefundenen Grabe hinweggingen? Man wird diese Fragen nicht rundweg verneinen können; dann aber darf man auch nicht mit Krauß behaupten: „Kann nun nicht nachgewiesen werden, daß im Jüngerkreise die Überzeugung von Jesu Auferstehung vorhanden war, ehe die Christophanieen stattfanden, so fehlt die wesentlichste und unerläßlichste Bedingung zur Erklärung der Christophanieen als Visionen", S. 289. Vorsichtiger stellt Weiß a. a. O., S. 601, an die Spitze seiner Kritik der Visionshypothese den Satz: „In diesem Versuche, die Entstehung der Christusvisionen zu erklären, welche zu dem Glauben an die Auferstehung Jesu führten, liegt doch offenbar ein innerer Widerspruch, sofern man den Glauben, welchen diese Visionen begründeten, immer schon irgendwie zur Erklärung ihrer Entstehung voraussetzt." Allerdings, in irgendeiner Form setzt die Visionshypothese den Auferstehungsglauben bei den Jüngern voraus, die Ahnung nämlich

oder den plötzlichen Gedanken, daß Jesus leben könne, leben müsse. Aber, wenn man nur dies voraussetzt, so ist es doch kein Widerspruch, nun zu behaupten und zu folgern, daß dieser ahnungsvolle oder momentane Glaube durch die Vision zur vollen Gewißheit geworden sei. Ein anderes ist es, zu behaupten und zu folgern, daß durch die also erzeugte Vision der Glaube an die Auferstehung, d. h. an die Erweckung und Verklärung des begrabenen Leibes habe entstehen können und müssen. Da behält Strauß vollständig recht, wenn er sagt: „Aus einer Vision kann niemals die Ansicht entspringen, es sei ein tot Geglaubter auferstanden.“ Und er hätte siegreicher gegen die Visionshypothese gekämpft, wenn er diesen Satz verfolgt hätte, anstatt sich um den Nachweis zu bemühen, daß eine natürliche Erklärung der Christusvisionen, diese bei Paulus und den ersten Jüngern angenommen, unmöglich sei. Man kann sie für schwierig halten, aber unmöglich ist sie nicht. Man kann an den verschiedenen Versuchen derselben mancherlei vom exegetischen und logischen Standpunkte aus zu tadeln finden und als unhaltbar nachweisen; aber von hier aus die Visionshypothese zu widerlegen, das vermag man nicht.

Noch bedenklicher ist es, die Unmöglichkeit der Visionen bei den ersten Jüngern einfach aus ihrem Gemütszustande nach dem Tode des Meisters erhärten zu wollen, zu schließen: „Wie kommt aus der tiefsten Trauer die höchste Freude ohne irgendwelche Offenbarung der Herrlichkeit und Allmacht Gottes? Eine trübe gestimmte Einbildungskraft kann niemals helle Bilder hervorrufen, wenigstens nicht nach den gewöhnlichen Gesetzen der Natur; und eben diese wollen ja mit Zähigkeit festgehalten werden, um nur keine Wunder zugestehen zu müssen“ [1]). Dem durfte ein Vertreter der Visionshypothese entgegenhalten: „Wenn Christus das alles gethan und geredet hat, was ihn die Evangelien, besonders das Johannis, vor den Augen und Ohren der Jünger thun und reden lassen — und sie sind nach seinem Tode in solcher Trauer gewesen, daß sie seine

---

1) So ein von Lang in den „Zeitstimmen“ 1862 kritisierter Artikel aus dem „Kirchenblatt“ Nr. 9. Auch Paul a. a. O. legt auf diese Instanz großes Gewicht.

bestimmteste Voraussage vergessen und die erste Kunde nur bezweifeln konnten, dann wahrhaftig sind sie die stumpfsinnigsten Menschen gewesen, die je auf Gottes Erde gewandelt haben, dann hätte Christus aus dem ganzen Volke Israel keine Unfähigeren herausfinden können. Aber solche Kieselsteine verdauen unsere modernen Apologeten ganz ohne Beschwerde. Die Annahme, daß die Einbildungskraft der Jünger nach dem Tod ihres Meisters nur trübe Bilder zu erzeugen imstande war, wirft das schlimmste Licht auf Christus wie auf seine Jünger. Entweder waren Jesu Person und Lehre unzureichend oder die Jünger, sie zu fassen." Auch von apologetischer Seite ist der Annahme trostloser und völlig passiver Trauer und dem darauf basierten Satze: Ohne die Thatsache der Auferstehung hätten die Jünger notwendig den Glauben an ihn ganz verlieren müssen, lebhaft widersprochen werden; von Gebhardt, welcher entgegenhält, a. a. O. S. 13: „Man bedenke doch, wie durch diese Behauptung Christus, die „überwältigende Herrlichkeit seiner Erscheinung, die innere Wahrheit" seiner Person und Sache herabgesetzt wird! Man bedenke ferner, wie beispiellos der gänzliche Unglaube der Jünger in der Geschichte dastehen würde, da bekanntlich das äußerliche Unterliegen, selbst der äußerliche Untergang großartiger Persönlichkeiten und Unternehmungen niemals alle Anhänger zum Abfall geführt, vielmehr jedesmal zu irgendwelcher Vermittelung der innerlichen Bedeutung und des äußerlichen Geschehens im Glauben und Hoffen getrieben hat. Aber man bedenke endlich auch, ob denn wirklich jene Behauptung in diesem Falle nötig ist zur Rettung der Geschichte! Gerade im Gegenteil, wenn man diese Behauptung fallen läßt und zugiebt: auch ohne die Thatsache der Auferstehung konnte die Stimmung der Jünger nach Jesu Tod unmöglich in völligen Unglauben auslaufen; die Jünger mußten eine Ausgleichung zwischen diesem Tod und dem von Jesus empfangenen Eindruck suchen und finden: erst da offenbart sich die Visionshypothese recht in ihrer Schwäche." Diese frappante und bedeutsame apologetische Wendung, die so recht auch den Fortschritt in der Apologie der Auferstehung Jesu charakterisiert, ist besonders gegen Strauß gerichtet. Und gegen ihn ist sie im Recht. Denn wenn, wie er annimmt, die Jünger allmäh-

lich auf dem Wege des Nachdenkens und Nachforschens aus ihrer Betäubung durch den Tod zum Glauben an Jesum als den Messias zurückgekehrt sind — und das ist an sich möglich —, dann bedurfte es keiner Vision für sie. Ob sie dann Apostel Jesu geworden wären, ist freilich sehr zweifelhaft; ohne Zweifel ist, daß sie zum Glauben an seine Auferstehung ebenso wenig gelangt wären als durch Visionen. Letzteres bestreiten die Vertreter der Visionshypothese, und deshalb brauchen sie Visionen der Jünger. Auch hier also ergiebt sich, daß immer wieder als letzte und entscheidende Frage diese bleibt: Konnten die Jünger aus Visionen auf die Auferstehung Jesu schließen?

Es erübrigt in diesem Zusammenhange noch der Einwand gegen die Visionshypothese, die Thatsache, daß Petrus am dritten Tage nach dem Tode den Messias geschaut habe, sei mit dem Wesen einer subjektiven Vision unvereinbar. Diese Schwierigkeit hat besonders Strauß empfunden; er hat sich bemüht um die Gründe, aus welchen die Festsetzung des dritten Tages noch bei Lebzeiten der Apostel aufkommen und von diesen selbst angenommen werden konnte, wenn sie auch keinen historischen Grund hatte, Leben Jesu f. d. V., S. 316 u. 317; Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1863, S. 389). Seine Bemühung ist vergeblich gewesen. Selbst Vertreter der Visionshypothese haben zugestehen müssen, daß es eine für die historische Kritik schwer bestreitbare und höchst wahrscheinliche Thatsache sei, daß die erste Christuserscheinung am dritten Tage geschehen sei [1]). Aber auf dieses Zugeständnis und auf diese Thatsache soll die Apologie nicht zu viel bauen. Das ist von Paul und Christlieb geschehen. Letzterer schreibt: „Das bestimmte geschichtliche Zeugnis ‚am dritten Tage‘ entzieht für sich allein schon der Visionshypothese und der für sie unentbehrlichen Annahme einer längeren Frist zur Entstehung des Auferstehungsglaubens allen Grund und Boden“ [2]). Und Holsten nennt die Thatsache des dritten Tages als des Tages der ersten Christus-

---

[1]) Holsten a. a. O., S. 234. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissensch. Theol. 1864, S. 97.

[2]) Christlieb a. a. O., S. 571.

erscheinung „ein Moment mehr in dem Beweise, daß diese Erscheinung eine Vision gewesen sei"! Christlieb behauptet und läßt mit großen Lettern drucken, daß „zur Entwickelung visionärer Zustände gewiß ein längerer Zeitraum als anderthalb Tage erforderlich gewesen wäre". Holsten dagegen bemerkt: „Die Vision verlangt zu ihrer Entstehung nicht abgespannte Ruhe, sondern die angespannteste Unruhe des Gemütes, wie sie unmittelbar vor, in, nach Thatsachen von furchtbarer Entscheidung den Menschen ergreift." Er will damit nicht sagen, daß, wäre die Erscheinung erst nach Wochen geschehen, eine Vision unmöglich wäre; „aber der Hauptfaktor für die Vision würde fehlen — das tief aufgeregte, von noch unversöhnten Widersprüchen zerrissene Gemütsleben" [1]). Wir müssen dem Kritiker beipflichten. Hatten die Jünger Christuserscheinungen — und die abstrakte Möglichkeit muß auch die Apologie einräumen —, so ist es wahrscheinlicher, daß sie dieselben bald nach dem Tode ihres Meisters, in der Zeit der furchtbarsten Gemütserregung hatten als in späterer, ruhigerer Zeit.

Es zeigt sich auch hier, wie bedenklich es ist, bei Widerlegung einer von Verschiedenen verschieden durchgeführten Hypothese nur einen zu bekämpfen. Und Strauß hatte ja selbst auf die andere Möglichkeit hingewiesen, die von Holsten u. a. aufgenommene und durchgeführte Erklärung der ersten Christusvision vorsichtig in Reserve gehalten! Da genügte die bloße Behauptung nicht, daß zur Entwickelung visionärer Zustände gewiß ein längerer Zeitraum als anderthalb Tage erforderlich gewesen seien. Diese Behauptung mußte begründet werden. Ich glaube nicht, daß sie überzeugend begründet werden kann, und sehe deshalb in der bezeugten Thatsache des dritten Tages keine Instanz gegen die Visionshypothese.

Mit dieser Instanz hängt die Grabesinstanz zusammen. Christlieb sieht in der Frage: Was ist denn aus dem Leichnam Jesu geworden? für die Gegner eine neue große Schwierigkeit entstehen und behauptet: „Die auch von Schenkel als unbestritten anerkannte Thatsache des leer gefundenen Grabes kann die Visions-

---

1) A. a. O. S. 233. 234.

hypothese nicht erklären" [1]). Die meisten Apologeten stimmen ihm bei, gebrauchen das leere Grab als eine Hauptinstanz gegen die Visionstheorie [2]). Auch hier ist man vollständig im Rechte, wenn man die künstliche Art, wie Strauß das Grab zu beseitigen sich bemüht hat, an den Pranger stellt, und, nachdem man die Thatsache des Grabes aus Paulus und den Evangelien gesichert hat, versucht zu fragen: „Sollte keiner der Anhänger Jesu, auch nicht der Besitzer jenes Gartens, so mißtrauisch oder neugierig gewesen sein, bei der Nachricht der Weiber von Jesu Erscheinung zum Grabe zu gehen und selbst nachzusehen? keiner so ehrlich, beim geschlossenen Grab eine etwaige Erscheinung für eine bloße Vision und Selbsttäuschung zu erklären? keiner aus der großen Zahl der Feinde Jesu so klug, das Grab untersuchen und den gewiß auch nach einigen Wochen noch einigermaßen kenntlichen Leichnam hervorholen zu lassen, da sie doch das größte Interesse haben mußten, die Anhänger Jesu offen Lügen zu strafen?" [3]) Aber wenn auch dies alles geschehen ist, wenn, woran kein Zweifel sein kann, die Jünger Jesu das Grab Jesu bald nach seinem Begräbnis besucht und leer gefunden haben, und wenn auch die Feinde sich von dem Leersein des Grabes überzeugt und daraufhin das Gerücht vom Leichendiebstahl durch die Jünger ausgesprengt haben, giebt es gar keine andere Erklärung für das leer gefundene Grab als diese, daß Jesus mit seinem begrabenen Leibe auferstanden sei? Christlieb und Beyschlag nennen die andere Erklärung, daß andere Freunde Jesu als seine Jünger seinen Leichnam aus dem provisorischen Grabe nahe an der Richtstätte an andern Ort haben bringen lassen, ohne daß die Jünger darum gewußt und jemals etwas davon erfahren. Aber sie weisen diese Erklärung mit Entrüstung zurück. „Ein solches Fabricierenhelfen einer neuen Religion, ohne selbst an sie zu glauben, ist nur in den Hirngespinsten des achtzehnten Jahrhunderts möglich gewesen." „Da hängt dann

---

1) A. a. O. S. 572.

2) Beyschlag, Vortrag über die Auferstehung Christi, 1865, S. 67—69; Gebhardt a. a. O., S. 19. 21; Krauß a. a. O., S. 302 ff.; Paul a. a. O., S. 310; Güder a. a. O., S. 37.

3) Christlieb, S. 573.

also der ganze Grund des welthistorischen und weltbeherrschenden Glaubens an den Auferstandenen an einem Zufall oder an einem Betrug!!"

Solche Erklärung des Christentums aus Zufall hat auch Strauß verabscheut und an Schleiermacher scharf gegeißelt. Er hat es sich auch deshalb viele Mühe kosten lassen, die Grabesinstanz ganz zu beseitigen. In wesentlich anderer Weise hat Holsten dasselbe versucht [1]. Paulus habe die Auferstehung Jesu nicht gedacht als Wiederbelebung des früheren irdischen Leibes, sondern als Bekleidung der vom irdischen Leibe frei gewordenen Seele mit dem himmlischen Lichtleibe. Dieselbe Auffassung der Auferstehung habe auch die Masse des Volkes gehabt, sie sei auch die der Jünger Jesu und des hohen Rates gewesen. Wenn aber dies, dann habe der Leichnam Jesu im Grabe weder für seine Freunde noch für seine Feinde ein Interesse gehabt, für jene nicht, als sich ihnen durch Visionen der Glaube an die Auferstehung Jesu bildete, für diese nicht, als sie von diesem Glauben hörten. Jene konnten, selbst wenn sie den Leichnam Jesu sahen oder auf denselben gewiesen wurden, trotzdem die Auferstehung Jesu glauben, diese dieselbe mittelst des aufgezeigten Leibes Christi nicht widerlegen. So zeige eine nur geringe Überlegung, daß die Erzählung von dem Leichname Jesu für den historischen Beweis einer wirklichen Auferstehung Christi von gar keiner Bedeutung ist.

Aber eine geringe Überlegung zeigt auch, daß Holsten den Jüngern und der Zeit Jesu einen Auferstehungsglauben andichtet, der inbezug auf den Apostel Paulus bereits oben als Erfindung sich erwiesen hat und überhaupt als solche noch weiter unten dargethan werden wird. Auch dieser Ausweg, die Grabesinstanz zu umgehen, ist verlegt. So bleibt nur übrig, das leer gefundene Grab als einen Beweis für die leibhaftige Auferstehung anzusehen, wie die Apologeten gethan, oder einen Zufall anzunehmen, durch welchen das Grab ohne Wissen der Jünger leer geworden ist. Gewiß wird der Glaube, welcher alles Geschehen auf Gott zurückführt und die eminente Bedeutung des Auferstehungsglaubens der Jünger kennt

---

[1]) Holsten a. a. O., S. 126 ff.

und selbst empfindet, vor dieser letzteren Zumutung erschrecken, sie empört zurückweisen. Aber ein entschlossener Gegner der leiblichen Auferstehung Jesu? Wird er nicht so lange bei dieser Ausflucht verharren, bis ihm durch andere, unanfechtbare Gründe die Nötigung geworden ist, das Wunder der leiblichen Auferweckung Christi anzunehmen? Und solchen Gegner muß doch die Apologie im Auge haben und behalten. Da aber kann ein Grund nicht eine solche Thatsache sein, die nur deshalb unmöglich zu sein scheint, weil sie eine zufällig geschehene sein müßte.

Ein Ähnliches gilt von dem ebenso oft wider die Visionshypothese erhobenen Bedenken, das Christentum ruhe, falls man Visionen an Stelle der Christophanieen setze, mit den tiefsten Wurzeln seiner Existenz auf Selbsttäuschung und kräftigem schwärmerischem Irrtume. Gegen diesen Vorwurf, den ganz neuerdings Schlottmann wiederholt hat, indem er den Vertretern der Visionshypothese vorhält, daß sie die Anfänge unseres Glaubens in eine bedenkliche Parallele mit gewissen schwindelhaften Erscheinungen unserer Gegenwart setzen [1]), ist bereits betont worden: „Aber der Glaube des Petrus und seiner Genossen ruhte ursprünglich nicht auf der Auferstehung Jesu, sondern auf dem vollen Eindrucke seiner Persönlichkeit; und selbst jener Selbsttäuschung, durch welche sich der Glaube der Jünger herstellte, ja nach Zulassung und Willen Gottes in der ihrer Zeit, Geistesart und Willenskraft entsprechendsten Weise wiederaufbaute, lag der reine große Eindruck von Jesus zugrunde" [2]). Und ein Vertreter der subjektiven Visionshypothese, Hausrath, giebt zu bedenken: „Die Sache liegt nicht so, als ob die Erscheinnngen des Auferstandenen, d. h. die Täuschungen der Vision die Kirche gegründet hätten; vielmehr waren wie die Kirche selbst so auch diese Gesichte nur die Folge der unerschütterlichen Überzeugung, daß Jesus der Christ sei" und nennt es ebenso verkehrt, den Inhalt eines geistigen Lebens herunterzusetzen, weil er sich in der Form einer Vision darstellt, als es verkehrt sei, aus gleichem Grunde ihm einen spezifischen Offenbarungswert

---

1) A. a. O. S. 23.

2) Keim a. a. O., S. 592.

beizulegen. Es gebe Visionen, die mehr Wahrheit enthielten als die klarsten Demonstrationen, und die Jünger, die sich der messianischen Stellung und weltgeschichtlichen Bedeutung Jesu im Bilde seiner Auferstehung bewußt geworden, hätten von der Zukunft und Gegenwart mehr gewußt als die Gegner, die beim leeren Grabe urteilten, der Leichnam Jesu sei von den Seinen gestohlen worden. So hätten auch die Visionen des heiligen Antonius, Ansgar, Bernhard und Franciscus größere historische Wirkungen geübt als Folianten philosophischer Betrachtungen [1]). Aber freilich, die christliche Religion sinkt, wenn die erzählten Christophanieen nur Visionen waren, von ihrer Höhe herab; sie ist dann nicht die absolute Religion, denn wesentliche Stücke von ihr enthalten nicht göttliche Offenbarung, nicht die Wahrheit. Und deshalb wird es dem Glauben, der an dem biblischen Christentume als der geoffenbarten Religion festhält, immer unmöglich sein, die Christophanieen als subjektive Visionen gelten zu lassen. Gerade diese als Offenbarungen des auferweckten und verklärten Christus sind ihm ja äußerst wertvoll für die Absolutheit und Übernatürlichkeit der durch diesen Christus gestifteten Religion! Denn durch sie besonders und entscheidend ist Jesus von Gott als der Christus erwiesen und als Weg und Wahrheit, Auferstehung und Leben bewiesen. Allein das, woran der Glaube ein solches Interesse hat, kann wohl dem Apologeten zum Antriebe seiner Arbeit werden, aber nicht ohne weiteres als Waffe dienen, mit welcher er gegen die Gegner streitet. Eine Annahme, wogegen sich der Glaube sträubt, braucht dem Gegner keine Schwierigkeit zu machen. Er meint vielmehr durch dieselbe für seinen Glauben zu gewinnen, weil durch sie die Würde und Erhabenheit Jesu wachse, als welcher rein durch den Eindruck seines Lebens und seiner Person, ohne ein Wunder, es vermocht habe, den Eindruck des Kreuzes selbst in jüdischen Geistern zu paralysieren.

Aber gerade letztere Behauptung ist den Vertretern der Visionshypothese schon von Schleiermacher bestritten worden. Sein Einwand gegen die Annahme subjektiver Visionen lautet: „Wer

1) A. a. O. S. 304.

des Wunderbaren wegen, um nicht die Auferstehung Christi als buchstäbliche Thatsache anzunehmen, lieber voraussetzt, die Jünger hätten sich getäuscht und Inneres für Äußeres genommen, der legt ihnen eine solche geistige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugnis von Christo unzuverlässig würde, sondern auch Christus müßte, als er sich solche Zeugen wählte, nicht gewußt haben, was in dem Menschen ist" [1]). Allein auch dieses Urteil über die Visionshypothese ist, wie Schleiermacher selbst ausdrücklich hervorhebt, ein durch das Interesse des christlichen Glaubens bedingtes Urteil. Und kein Vertreter dieser Theorie wird, wenn er aus anderen Gründen von deren Richtigkeit und Notwendigkeit überzeugt ist, durch dasselbe sich in seiner Überzeugung erschüttern lassen. Es wird aber auch keiner zugeben, daß zu solchem Bedenken Grund sei. Denn ob die Jünger Jesu die Christophanieen, welche sie gehabt haben und erzählen, für mehr als Visionen gehalten und ausgegeben haben, steht eben in Frage. Daß sie aber in jedem Falle das in Gesichten Geschaute für von Gott ihnen gewirkte Offenbarung und Wirklichkeit gehalten haben würden, steht nicht auf derselben Linie wie dies, daß sie Inneres für Äußeres genommen hätten, und wäre, wenn eine geistige Schwäche, doch eine solche, die sie, wie aus dem Neuen Testamente an unzweifelhaften Visionen nachweisbar ist, ohne allen Zweifel wirklich gehabt haben. Demnach würde die Visionshypothese den Jüngern nichts anderes imputieren als die neutestamentlichen Schriften und der Glaube der Kirche. Aber sie würde auch, wenn sie jene Täuschung behauptete, nicht hinter der Schleiermacherschen Hypothese zurückstehn. Denn auch nach dieser müßten sich die Jünger, als sie den aus dem Grabe zu dem früheren natürlichen Leben Zurückgekehrten für den Fürsten des Lebens und verklärten und erhöhten Messias hielten, getäuscht, Natürliches für Übernatürliches genommen haben.

Schlottmann, welcher an jenes Bedenken Schleiermachers gegen die Visionshypothese wieder erinnert hat, ist bei demselben nicht stehen geblieben. Er findet das Gewicht desselben da noch

---

1) A. a. O. II, S. 88.

verstärkt, wo man die Visionshypothese mit den Grundzügen von Baurs geschichtlichem Hypothesengebäude eng verknüpft. Denn dadurch wälze man auch noch nach anderen Seiten hin auf die Apostel den Vorwurf einer wahrhaft unglaublichen Geistesschwäche. Zu dessen Nachweis charakterisiert und kritisiert er in einigen Zügen die gekünstelte kritische Umwälzung der biblischen Geschichte durch Baur und seine Anhänger [1]). Das ist allerdings eine vernichtende Kritik; dadurch gerät freilich die Visionshypothese in bedenklichen Mißkredit, aber doch nur insoweit, als sie nur im Zusammenhange mit jener Kritik der Urgeschichte des Christentums möglich ist, als sie von solchen vorgetragen wird, welche „nach Baurischer Schulmanier" diese Geschichte auffassen und mißhandeln. Das gilt jedoch nicht von allen Vertretern der Visionshypothese, so besonders nicht von Hausrath, welcher nach meinem Dafürhalten diese Hypothese am besten durchgeführt hat. Wer seine Darstellung der Geschichte der 40 Tage nach dem Tode Jesu liest [2]), wird von jenen kritischen Künsteleien und Willkürlichkeiten der Baurischen Schule nichts finden. Aber auch diejenigen, welche Schlottmanns scharfe Kritik trifft, werden sich durch dieselbe in ihrer Position nicht erschüttern lassen; vielmehr scheint mir die Schärfe, mit welcher sie der Apologet behandelt — er spricht von einer „in ihrer Art auch visionären theologischen Schul-Skepsis", von einem „in sich widersprechenden Gewebe von willkürlichen Annahmen", die man den Gebildeten als ausgemachte geschichtliche Wahrheit vortrage, von einer „Schlauheit, mit welcher man tendenziöse Entstellungen aus den Evangelien herauslese" — nur dazu angethan zu sein, dieselben zu verbittern. Und doch hat die Apologie nicht bloß den Zweck, die Gegner und ihre Kampfesweise in den Augen anderer bloßzustellen, um diese zu warnen und zu gewinnen, sondern in erster Reihe auch den, die Gegner zu überzeugen. Will sie diesen Zweck erreichen, dann darf sie nicht so scharf verfahren und darf auch nicht bloß darauf ausgehen, die gegnerischen Voraussetzungen als irrige aufzuweisen, sondern muß den Gegnern zeigen, daß sie

1) A. a. O. S. 24—29.
2) A. a. O. II, S. 299 ff.

selbst mit ihren Voraussetzungen dasjenige nicht erreichen, was sie erreichen wollen.

Ähnliche Bedenken habe ich dagegen, daß vonseiten der Apologeten die Visionshypothese mit dem Pantheismus in Verbindung gebracht und ihr nachgesagt wird, sie sei auf dem Boden des Pantheismus, in Konsequenz desselben entstanden und könne nur auf diesem Boden gedeihen [1]). Was wird die Folge solcher Kampfesweise sein? Was bereits eingetreten ist, daß die Vertreter der Visionshypothese den Vorwurf zurückgeben und den Apologeten vorhalten, ihr Auferstehungsglaube sei auf dem Boden des Judentums erwachsen und könne nur auf dem Boden der „jüdischen Transscendenz" gedeihen [2]). Auf diese Weise kann also wohl die Visionshypothese in den Augen solcher an Wert verlieren, welche dem Pantheismus nicht huldigen, nicht aber ein Vertreter der Hypothese überwunden werden. Und dieses letzte Ziel muß die Apologie im Auge behalten. Die Visionstheoretiker berufen sich darauf, mit historischen Mitteln den Auferstehungsglauben der Jünger aus Visionen erklären zu können. Kann ihnen der Apologet nachweisen, daß dies nicht möglich ist, auch mit historischen Mitteln nachweisen, so ist er eher zum Ziele gekommen als auf jenem Wege, wo er doch eigentlich erst das Unrecht des Pantheismus und das Recht der theistischen Weltanschauung nachweisen müßte, und hat zugleich durch den historischen Nachweis des persönlichen Fortlebens Christi nach seinem Tode in das pantheistische System eine Bresche geschlagen.

Man hat ferner als eine große Schwierigkeit für die Visionshypothese die psychologische und physiologische Möglichkeit von Visionen bei so vielen auf einmal genannt. Besonders hat Christlieb diese Schwierigkeit betont und ausgemalt [3]). Er macht darauf aufmerksam, daß sich im Neuen Testamente der „ansteckende" Charakter der Visionen, welchen die Visionstheologen ohne weiteres annehmen und behaupten, nicht nachweisen lasse. Auch müßte hier

1) Vgl. Schlottmann a. a. O., S. 12. 14. 16.
2) Holsten a. a. O., S. 63.
3) A. a. O. S. 567. 568.

immer einer den Anfang machen und die anderen nachziehen, während bei verschiedenen Erscheinungen des Herrn viele, ja hunderte auf einmal, ganz zu gleicher Zeit seiner gewahr werden. Wo sonst dergleichen Massenvisionen vorgekommen seien, da zeige sich bei diesem Phänomen stets eine krankhafte Erregung des Seelenlebens oder auch krankhafte Zustände des leiblichen Organismus, besonders des Nervensystems. Wäre nun auch eine solche krankhafte Disposition in dem einen oder anderen der Jünger vorhanden gewesen, so würde doch nichts berechtigen, eine solche bei allen zusammen anzunehmen, da sie doch ganz verschiedene Naturen, von ganz verschiedenem Temperament, wohl auch nicht von gleicher Konstitution waren. Endlich müsse man noch besonders beachten, daß die Erscheinungen zu den verschiedensten Tageszeiten, an verschiedenen Orten und bei den verschiedensten Beschäftigungen stattgefunden haben, bei denen doch der Jünger Stimmungen und Seelenzustände qualitativ sehr verschieden und daher auch ihre etwaige innere Disposition zu visionären Zuständen eine ganz andere sein mußte.

Allerdings erscheint es demjenigen, welcher von visionären Zuständen keine Erfahrung hat, zunächst so, als ob das Überspringen der Vision und derselbe visionäre Zustand bei mehreren und vielen auf einmal unmöglich seien. Aber die Möglichkeit ist, wie bekannt und allseitig zugestanden ist, geschichtlich erwiesen. Eine derartige Ansteckung und Massenvision hat mehr als einmal stattgefunden. Da hilft auch die Ausflucht nicht, daß sich in diesen Fällen eine krankhafte Erregung des Seelenlebens oder auch krankhafte Zustände des leiblichen Organismus zeigten. Denn ganz dasselbe nimmt eben der Visionstheologe auch bei den Jüngern Jesu und den ersten Christen an; und es genügt ihm dazu vollständig das Zugeständnis des Apologeten, daß eine solche krankhafte Disposition in dem einen oder anderen der Jünger vorhanden gewesen sein könne. Denn eben das Ansteckende der Vision bewirkt, daß auch solche mit fortgerissen werden, welche für sich allein eine Vision oder doch diese bestimmte Vision nicht haben würden. Und die Berufung auf die durch die verschiedenen Tageszeiten, den verschiedenen Ort und die verschiedene Beschäftigung bedingte qualitative Verschiedenheit der Seelenzustände? Man ist eben davon überzeugt, daß die Jünger

immer und überall von dem einen Gedanken an den geliebten und verlorenen Herrn und Meister beseelt waren, in der Weise etwa, wie wir es von den beiden Emmausjüngern erfahren.

Nein, nicht der Umstand, daß die Christusvisionen angesteckt und fortgewirkt haben sollen, macht die Visionshypothese schwierig, sondern vielmehr die Thatsache, daß dieselben sehr bald aufgehört und gänzlich anderer Stimmung Platz gemacht haben. Das ist das neue Moment, welches Keim in die Verhandlungen über die Visionshypothese gebracht hat, und welches auch apologetischerseits beachtet und benutzt worden ist [1]). Keim hält den Vertretern der subjektiven Vision entgegen [2]): „Das Vollmaß und Übermaß der Erregtheit, welches Hallucinationen der Augen ermöglicht, fordert eine gewisse Breite und Weite des Zeitverlaufs; der Flut folgt nicht sogleich die Ebbe, vielmehr vollzieht sie sich selbst in Steigerungen. Die visionäre Frömmigkeit der Montanisten hat trotz aller Temperiermittel ein ganzes Halbjahrhundert gedauert. Deshalb hat auch Renan seiner Theorie zuliebe und folgerichtig von einem vollen Jahre ununterbrochener Visionen oder fieberhafter Berauschung gesprochen. Aber nach dem Apostelbericht ist es kein Heer der Erscheinungen, auch keine Vielheit, keine unbeschreiblichen Regellosigkeiten, keine Sprünge. Selbst die Wiederholung der Erscheinung bringt keine Steigerung hervor. Und das plötzliche und schnelle Ende? Welcher Widerspruch des hochgeschwollenen Enthusiasmus und des plötzlichen Nachlassens bis zum Nullpunkt! Das mag bei einigen kühleren Naturen wie etwa bei Jakobus denkbar sein, aber nicht bei der Masse der Zwölfe und Fünfhundert. Da läßt sich eine solche Bewegung nicht durch einen Wink stillen, welche die Dämme durchbrochen hat. Und doch nichts erzählt von einer dritten Vision der Zwölfe oder einer zweiten der Fünfhundert! Aber die Visionen gingen nicht nur zur Neige, sie räumten sogar der entgegengesetztesten Geistesströmung das Feld. Es liegt die Thatsache vor, daß die Apostel sofort von den Visionen teils zur

---

1) Beyschlag im Vortrag S. 66. 67; vgl. auch Christlieb a. a. O., S. 570, und Schlottmann a. a. O., S. 23.

2) A. a. O. S. 593 ff.

hellen Erkenntnis der messianischen Würde, der himmlischen Herrlichkeit Jesu, teils zum bestimmten und tapfern Entschluß der Zeugenschaft für seine Sache übergingen." Diese letztere Schwierigkeit hat Beyschlag besonders hervorgehoben als eine solche, an welcher die Visionshypothese scheitern müsse. „Das dürfte unmöglich sein, daß aus einer solchen nervös exaltierten, wochenlang in Visionen schwelgenden Jüngerschaft jene erste Christengemeinde, welche die Kirchengeschichte kennt, jene ernste, in aller Begeisterung nüchterne, lehrende und leidende, organisierende und werkthätige Gemeinschaft hervorgegangen sein sollte, als welche wir jene Jüngerschaft in Jerusalem, nachdem der Visionstaumel sechs Wochen lang gedauert, nach der siebenten Woche auftreten sehen. Eine so rasche und durchgreifende Ernüchterung einer so exzentrischen Gesellschaft, ein so baldiges und entschiedenes Verschwinden des Ursprungscharakters einer Entwickelung ist in der Weltgeschichte beispiellos und allen Gesetzen der Geschichte entgegen."

Dem gegenüber hat Hase darauf hingewiesen [1]), daß es im Wesen einer nervösen Aufregung liege und durch geschichtliche Vorgänge sonst bestätigt werde, daß solche visionäre Zustände nach einer Zeit der Aufregung ihr natürliches Ende haben; daß die ekstatischen Zustände in der ersten Christenheit noch länger als bis zum Pfingstfest fortgedauert haben, und daß sehr wohl das Hervorbrechen der apostolischen Predigt mit der ganzen praktischen Gestaltung einer werdenden Christenheit dazu beigetragen haben könne, das religiöse Phantasieleben mit seinem großen bleibenden Resultate in die Vergangenheit zu drängen gegen die geweckten hohen sittlichen Kräfte und Aufgaben der Gegenwart. Wir dürfen auch daran denken, daß bei dem Pfingstgeschehen, welches doch auch die Jünger in die mächtigste Bewegung versetzte, das Zungenreden verursachte, diese Erregtheit bei Petrus einer wenn auch begeisterten, so doch klar gedachten Predigt und Verteidigung des Wunders rasch und ganz Platz gemacht hat. Und auch später haben ekstatische Zustände mit entgegengesetzten Stimmungen öfter gewechselt. Nur dafür fehlt die geschichtliche Unterlage, daß jener visionäre Zustand der Jünger

1) Geschichte Jesu, S. 598.

nach dem Tode Wochen hindurch, wohl gar ein ganzes Jahr lang angedauert und in einer ununterbrochenen Reihe von Visionen bestanden haben soll. Und diese Annahme allerdings läßt sich mit dem, was wir von dem Zustande und dem Thun der Apostel und der ersten Christengemeinde wissen, und was wir als geschehen voraussetzen müssen, nicht vereinigen. Aber bedarf es, um die Visionshypothese zu stützen, dieser übertriebenen und unhistorischen Vorstellung?

Noch ein Bedenken ist gegen die Visionshypothese erhoben worden, dieses, daß die evangelische und apostolische Erzählung der Christophanieen gegen dieselbe sehr spröde ist. Die Manifestationen Jesu sind nach den Berichten einfach, ernst, fast unlebendigen, kalten, unheimlichen Charakters. Da ist Scheu und Zurückhaltung gegen den Fremdartigen. Da ist keine Spur von glücklichem, süßem, langem Ausruhen im Schoße des mit Geistes- und Liebesgewalt Wiederbelebten. Und doch sollen diese selbsterzeugten Gesichte aus stärksten, wahrhaft fieberartigen Erregungen, aus dem tiefsten Kampf des warmen Glaubens und der brennenden Liebe gegen das kalte, schreckliche Schicksal erklärt werden! [1]) In der That, das ist ein schwerwiegendes Bedenken. Hören wir, um seine Bedeutung zu schätzen, wie ein Vertreter der Visionshypothese, Hausrath, die Art der Christusvisionen beschreibt! „Eine Erweckung kam über den kleinen Kreis, die einen unendlich viel stürmischeren und gehobeneren Charakter annahm, als ihn die Taufbewegung je gehabt. An stürmische, schwärmerische Stunden müssen wir denken, wenn durch Versammlungen von mehr als 500 Gläubigen der Geist visionären Schauens hinfährt, so daß sie alle Jesum schauen und dessen nach 20 Jahren noch Zeugen sind. Das helle Bild des Meisters, das strahlend in ihrer Seele lebte, spiegelte sich auf dem dunkeln Hintergrunde der Wirklichkeit, und das Gebet ihrer Herzen: „Du wirst seine Seele nicht in der Hölle lassen", war erhört. Der substantielle Inhalt dieser Ekstase war die Gewißheit, daß Jesus der Messias sei, daß er dem Betenden,

---

[1]) Keim a. a. O., sein dritter Grund gegen die Visionshypothese; vgl. Christlieb a. a. O., S. 545.

Harrenden, Fastenden oder vom Geiste Ergriffenen sich offenbare, und daß er demnächst wiederkommen werde auf den Wolken des Himmels zur Errichtung des Reichs. Denn der stets wiederkehrende Ruf des Geistes lautet: „Der Herr ist nahe' u. s. w." Ohne Zweifel, derart mußten die Christuserscheinungen sein, wenn sie subjektive Visionen waren. Das ist nicht bloß ein Schluß, den wir aus dem Wesen der Vision ziehen, sondern eine Thatsache, welche uns im Neuen Testamente selbst bezeugt ist. Der erste Märtyrer Stephanus hatte, bevor er unter den Steinwürfen seiner Verfolger seinen Geist aushauchte, eine Vision, und diese trug jenen Charakter. Er schaute den Himmel offen und den verklärten Menschensohn in Himmelsherrlichkeit zur Rechten Gottes. Und nun vergleiche man die Ostererzählungen mit dem Apg. 7, 55 Erzählten! Wo findet sich in jenen etwas von zustimmender, jubelnder Begeisterung der Schauenden und von himmlischer Herrlichkeit des Geschauten? Vielmehr gehen überall durch diese Scenen zwei charakteristische Züge hindurch: entweder daß man Jesum anfangs nicht erkennt, oder daß man an seiner Leibhaftigkeit zweifelt. Beides aber ist, wie Beyschlag scharf und mit vollem Recht betont [1]), für eine visionäre Herleitung des zugrunde liegenden Thatsächlichen geradezu tödlich. „Das Visionsbild als ein von innen kommendes, aus dem unbewußten Leben der Seele selbst geborenes ist dem Visionär unmittelbar bekannt und vertraut. Und ebenso schließt der visionäre Seelenzustand seiner Natur nach die gleichzeitige Reflexion des Zweifels aus."

Allein so gewiß dies ist, und so wenig es die Vertreter der Visionshypothese selbst werden bestreiten können, so werden sie doch auch durch dieses Bedenken sich von ihrer Meinung nicht abbringen lassen. Und solche, die ihnen folgen, werden ihnen auch auf den Auswegen folgen, welche eine Rettung aus dieser bedenklichen Schwierigkeit zu bieten scheinen. Ein zwiefacher Weg ist beschritten worden: man erklärt die Ostererzählungen für Mythen oder für absichtliche Umdichtungen ursprünglich geistigen Geschehens. Strauß nimmt die evangelischen Osterberichte als sagenhaft in Anspruch.

---

[1]) Leben Jesu, S. 430 f.

Es ist ihm wiederholt entgegengehalten worden, daß auch Sagen in ihrer Entstehung erklärt sein wollen, einen thatsächlichen Kern voraussetzen lassen. Ich möchte hier lieber fragen: Warum hat doch die Mythenbildung, die doch so gerne ausschmückt, es unterlassen, die Christuserscheinungen als solche in Herrlichkeit, Himmelsherrlichkeit zu erzählen? Holsten [1]) nimmt an, die judenchristliche Urgemeinde habe, weil Paulus sich auf die jerusalemischen „Gesichte des Herrn“ berief, um dadurch seine Ebenbürtigkeit mit den Uraposteln zu beweisen, die auch nur „Gesichte des Herrn“ wie er gehabt, sich veranlaßt gesehen, von diesen Gesichten zu schweigen und den Umgang der ersten Jünger mit Jesu bei dessen Lebzeiten zu betonen; aber der Glaube habe für die Gewißheit der Messianität des Kreuzestoten der Erscheinung des Auferweckten nicht entbehren können, und so habe die Tradition die Erscheinungen Jesu nicht mehr ἐν ὀπτασίᾳ, sondern ἐν σαρκί gebildet. Wer sich entschließen kann, dieser kühnen Konstruktion zu folgen und zuzustimmen, würde schließlich auch dafür eine Erklärung haben, daß in den Erzählungen der Christuserscheinungen das der Vision eignende Moment des Herrlichen, Überwältigenden zurücktritt und im Auftreten und in der Person Christi Geistiges und Sarkisches scheinbar vermischt ist. Und so wäre er gegen den Angriff gesichert, den das zuletzt besprochene Bedenken gegen die Visionshypothese unternimmt, gegen einen Angriff, der jedem anderen diese Theorie als eine unhaltbare verleiden muß.

Ich habe die wichtigsten Bedenken genannt und besprochen, welche gegen die Visionshypothese von verschiedenen Seiten erhoben worden sind. Ich verkenne durchaus nicht, daß sie Wahrheitsmomente enthalten, welche für die Apologie der Auferstehung Jesu beachtens- und auch verwendenswert sind. Auch darüber bin ich nicht im Zweifel, daß dieselben auf viele tiefen Eindruck machen, Bedenken gegen das Wunder der Auferstehung erschüttern und den Glauben an dieses Wunder befestigen und befriedigen werden, wie sie diesen Zweck sicherlich schon oft erreicht haben. Aber davon kann ich mich nicht überzeugen, daß diese Bedenken, jedes für sich und alle zu-

[1]) A. a. O. S. 160 f.

sammen, der Visionshypothese unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten sollen, solche, an denen sie unbedingt scheitern müsse. Diese Überzeugung habe ich darzuthun gesucht. Die alles und letzt entscheidende Frage bleibt demnach doch: Ist aus Christusvisionen der Auferstehungsglaube erklärlich? Und erst wenn auf diese Frage ein Nein erfolgt und dieses Nein nach allen Seiten hin begründet ist, soll und darf die Apologie die genannten Bedenken als anderweite Instanzen, welche die Visionshypothese unwahrscheinlich machen, vorbringen.

Wie erklären die Vertreter der Visionshypothese den Auferstehungsglauben der Jünger? Entweder halten sie an dem kirchlichen Begriffe der leiblichen Auferstehung als dem biblischen fest — und dann nehmen sie anderes außer den Visionen zuhilfe; oder sie erklären den Auferstehungsglauben aus den Visionen — dann ändern sie den Auferstehungsbegriff bei den Jüngern. Zu ersteren gehören Strauß und Hausrath; letzteren Ausweg hat Holsten versucht.

Strauß meint: „Mit der Überzeugung, daß der Gekreuzigte doch der Messias sei, war gegeben, daß seine Seele nicht machtlos in der Unterwelt gefangen sein konnte, sondern zu Gott in den Himmel erhoben sein mußte; und wenn man nun über die Art, wie diese Erhebung vor sich gegangen sein möge, reflektierte, kam man auf dem jüdischen Standpunkte, dem die Seele ohne Leib ein bloßer Schatten war, auf die Vorstellungen einer Wiederbelebung seines Leibes, d. h. der Auferstehung“ [1]). Das ist ein Trugschluß, mit welchem Strauß einen gefährlichen Mangel seiner ganzen Konstruktion zu verdecken sucht. Denn gewiß war dies der damalige jüdische Standpunkt, daß die Seelen der Verstorbenen, nämlich der verstorbenen Gerechten, nicht völlig leiblos im Paradiese leben, sondern nach dem Tode ein himmlisches Lichtkleid empfangen. Aber ist denn diese Vorstellung, die sicherlich auch die der Jünger Jesu war, ihre Vorstellung von der Auferstehung, von der Auferweckung und Verklärung des im Grabe gelegenen Leibes Jesu? Mit nichten. Wie also kann man behaupten wollen, daß die Jünger von

1) Leben Jesu, S. 307.

jener Vorstellung über den Zustand der Seelen nach dem Tode, bei welchem doch der begrabene irdische Leib gar nicht in Betracht kam, so ohne weiteres auf den Gedanken und Glauben der Wiederbelebung des Leibes Jesu gekommen seien! Strauß scheint dieser seiner Behauptung auch selbst nicht völlig getraut zu haben, denn er fügt vorsichtig hinzu: „Diese letztere Vorstellung brauchte noch nicht einmal bestimmt ausgebildet zu sein, so ergab sich bereits die Möglichkeit, daß der erhöhte Messias sich den Seinigen in seiner neuen Herrlichkeit zeigen konnte." Aber eben diese Möglichkeit macht es unmöglich oder doch mindestens sehr unwahrscheinlich, daß sich später der Auferstehungsglaube noch hinzugebildet habe. Denn die Annahme, daß sich Christus in seiner neuen himmlischen Herrlichkeit durch Gesichte offenbare und mehrfach offenbart habe, war für die Jünger von großer Bedeutung. Daraus konnten sie entnehmen, daß die Seele dieses Gerechten in Herrlichkeit lebe, ihr Lichtgewand empfangen habe, daß Gott ihn erhöhet habe und ihnen als den Messias beweise, und daß dieser erhöhte Christus wiederkommen werde, um sein Werk zu vollenden. Dies konnten, ja mußten die Jünger Jesu aus Visionen schließen. Und je aufrichtender und tröstender dieser durch Visionen bewirkte Glaube war, desto weniger hatten sie Grund, ihn zu ändern, durch die Hinzunahme der leiblichen Auferstehung Jesu wesentlich umzugestalten. Wie nun? Finden wir diesen Glauben als den der Jünger? Im ganzen Neuen Testamente nicht. Wir finden vielmehr nur den Glauben, daß der Gekreuzigte aus dem Grabe auferweckt, verklärt und erhöht worden sei. Was könnte die Jünger zu dieser wesentlichen Umgestaltung bewogen haben? Ein Doppeltes haben die Vertreter der Visionshypothese zur Erklärung herbeigezogen: die flüssigen Vorstellungen der Juden über Auferstehung des Leibes und den Gedanken der baldigen Wiederkunft Jesu.

Strauß hat behauptet: „daß die Auferstehung im einzelnen Falle bei einem heiligen Manne ausnahmsweise auch früher erfolgt sein könne: das machte auf dem Standpunkte damaligen jüdischen Denkens keine Schwierigkeit"; er wollte damit dem Einwurfe vorbeugen, daß die Auferstehungshoffnung der damaligen Zeit nachweisbar an den jüngsten Tag geknüpft war, so daß es ohne die

Erfahrung der Thatsache unerklärlich bleibt, wie die Jünger die Auferstehung ihres Herrn vor dem jüngsten Tage glauben und behaupten konnten. Es ist ihm bereits gesagt worden, daß er es unterlassen habe, ähnliche Proben des „damaligen jüdischen Denkens“ zur Rechtfertigung seiner Aufstellung vorzulegen. Unbewiesen, wie sie hier ausgesprochen sei, bezeuge sie die Verlegenheit des Verfassers und seine Rücksichtslosigkeit im Behaupten [1]). Auch Hausrath beruft sich darauf, daß dem Judentum der Hades minder fest verschlossen war als uns das Grab. „Ein Antipas konnte in Jesu den auferstandenen Täufer fürchten; die Pharisäer konnten der Rückkehr des Elias warten, und das Volk meinte bald diesen, bald Jeremia, bald einen andern auferstandenen Propheten vor sich zu haben, wenn Jesus sprach.“ Aber das war doch nicht so gemeint, daß der Leib eines Verstorbenen, wieder lebendig gemacht, noch einmal erscheine und lebe, sondern nur so, daß der Geist eines Verstorbenen in der Seele eines Lebenden Wohnung gemacht habe und sich nach außen mächtig erweise. Also kann in diesen Fällen von Auferstehung im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Aber auch der Hinweis auf die Erzählung von den auferstandenen Toten bei der Kreuzigung Jesu und auf Apok. 11, 3—12, den wir bei Hausrath finden, ist ungenügend, weil es sich hier nicht um Auferstehungen zu einem höheren, verklärten Dasein handelt. Eine solche aber wird von Jesu erzählt; einen solchen Auferstandenen haben die Jünger gepredigt. Auch diese Vorstellung ist gegen die jüdische Auferstehungshoffnung. Denn nach dieser ist der künftige Leib dem Stoffe und der Organisation nach wesentlich von gleicher Beschaffenheit wie der jetzige Leib. Die Identität wird nur insoweit beschränkt, als der Heilige alles, was er in dieser Welt geschlagen hat, in der zukünftigen heilen wird. Der Mensch steht zwar mit den alten Gebrechen als Blinder, Lahmer u. s. w. auf, aber diese Gebrechen werden alsdann sofort geheilt. An der Stelle der christlichen Idee der Verklärung steht also die Hoffnung auf eine Versetzung in einen normalen, gesunden Zustand [2]).

---

1) Steinmeyer a. a. O., S. 138.

2) Weber, System der altsynag. paläst. Theologie (Leipz. 1880), S. 353 f.

Jene Idee, wie ist sie entstanden, entstanden im Unterschiede zu den jüdischen Ideeen? Eine genügende Erklärung kann nur diese sein: Dadurch, daß die Jünger von dem anders gearteten Auferstehungsleibe Jesu durch Erfahrung vergewissert worden sind.

Aber die jüdischen Auferstehungsvorstellungen benutzt Hausrath nur mehr nebenbei und nachträglich zur Erklärung des Auferstehungsglaubens der Jünger. Hauptsächlich erklärt er ihn aus der Erwartung der baldigen Wiederkunft Jesu. Aber auch dagegen erheben sich mancherlei Bedenken. Wenn Hausrath behauptet: „Sollte Jesus bei der demnächstigen Auferstehung der Toten wiederkommen als der Weltrichter, so konnte das Grab ihn nicht festgehalten haben“, so kann man zugeben, daß die Jünger diesen Schluß gezogen haben. Aber führt dieser Schluß bereits auf den Glauben an die Auferstehung des begrabenen Leibes Jesu? Und darum handelt es sich doch. Hausrath fährt fort: „Und der feste Glaube, daß er lebe, daß er sie nicht getäuscht, steigerte sich zum visionären Schauen.“ Hier ist der Satz und die Vorstellung, „daß er lebe“, wieder dehnbar. Heißt das, in der Vorstellung der Jünger: Seine Seele ist, mit einem himmlischen Kleide umgeben, bei Gott in Leben und Herrlichkeit?, oder heißt das: Seine Seele ist in den verstorbenen Körper zurückgekehrt und mit diesem, nachdem er verklärt worden, zu Gott? Hier bringen auch die zuhilfe genommenen Visionen keinen Schritt vorwärts. Sie mögen ja ganz erklärlich sein und auch wirklich stattgefunden haben. Aber den eigentlichen Auferstehungsglauben können sie nicht erzeugt haben. Aus und nach ihnen konnten die Jünger nur den Glauben und die Gewißheit haben, daß Jesus lebe, in Gottes Herrlichkeit erhoben sei und sich ihnen als Lebenden und Erhöhten und dadurch als den Christus trotz des Kreuzestodes offenbare. Die angenommenen Visionen fördern demnach die Erklärung des Auferstehungsglaubens nicht im geringsten. Sie konnten die Jünger nur zu der Überzeugung bringen, daß Jesus lebe und sich ihnen offenbare. „Wenn Judas Makkabäus 2 Makk. 15, 12 ff. in einem Gesichte den Jeremias in einer ganz herrlichen Gestalt erblickt; wenn bei der Verklärung Mark. 9, 1 ff. Moses und Elias erscheinen, hat darum Jeremias dem Judas, haben darum Moses und Elias den Jüngern für

auferstanden gegolten?" [1]) Paulus hatte der Volksmenge in Jerusalem seine Bekehrungsgeschichte erzählt, Apg. 22, 5 ff.; am andern Tage beziehen sich die Pharisäer in der Sitzung des hohen Rates auf diese Erzählung und lassen gegenüber den Geist und Engel leugnenden Sadducäern die Möglichkeit offen, daß dem Paulus ein Geist oder Engel erschienen sein könne, Apg. 23, 9. Sie fassen also das von Paulus behauptete und erzählte Damaskusereignis als ein Gesicht, sind aber weit davon entfernt, deshalb an eine Auferstehung Jesu zu denken. Ebenso wenig haben die Christen späterer Zeit, welche Gesichte hatten, an eine Auferstehung der geschauten Persönlichkeiten gedacht, sondern sind bei der Geisteserscheinung stehen geblieben [2]).

Können demnach die Visionen allein den Auferstehungsglauben der Jünger nicht erklären, konnten sie den Jüngern Jesu nur die Überzeugung geben, daß Jesus lebe, in Herrlichkeit bei Gott lebe, so ist bereits nachgewiesen worden, daß sie zur Erzeugung dieses Glaubens nicht einmal erforderlich waren. Denn dieser konnte sich in den Jüugern sehr wohl bilden aus dem lebendigen Glauben, den sie an Jesu bis zu seinem Tode gehabt, und aus der nach seiner Hinwegnahme wieder auflebenden Erinnerung an seine mehrmals gegebene tröstliche Verheißung, daß er wiederkommen werde [3]).

Aber konnte und mußte nicht eben diese Erinnerung und die Erwartung der baldigen Wiederkunft ihres Herrn die Jünger zum Glauben an seine Auferstehung führen? Das ist Hausraths Meinung. „Das Vertrauen auf die Verheißung seiner Wiederkunft schlug sofort auch um in den Glauben an seine Auferstehung, die für das Bewußtsein der ersten Christen Bedingung der Wiederkunft war (1 Kor. 15, 23)." Hausrath beruft sich noch besonders darauf, daß Paulus noch zwanzig Jahre später in der Auferstehung Jesu den Beginn der allgemeinen Auferstehung sehe und meine, daß mit ihr die letzte Zeit bereits eröffnet sei. Auch dem Paulus liege

---

1) Gebhardt a. a. O., S. 16.
2) Hase, Geschichte Jesu, S. 596.
3) Gebhardt a. a. O., S. 15.

zwischen der allgemeinen Auferstehung und der Jesu ein so kurzer Raum, daß er bereits Jesum als „Erstling" und „Anbruch" der Auferstehung zählen könne. „Um wie viel mehr mußte den Zeugen des Todes der Glaube an die versprochene Parusie sich zunächst als Erwartung der Auferstehung dessen gestalten, der das Reich in nächster Bälde bringen sollte."

Aber enthält auch das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes die Vorstellung, welche Hausrath in demselben liest? Wie V. 20 beweist, hat Paulus den Ausdruck *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* von Christus nicht gebraucht, um damit eine Zeitangabe zu machen, sondern um die Gewißheit unserer Auferstehung festzustellen. Der Gedankengang des ersten Teiles dieses Kapitels ist dieser: „Christus ist auferstanden; also giebt es eine Auferstehung der Toten. Es ist mit seiner Auferstehung ein Anfang gemacht." Darüber, ob unsere Auferstehung der des Herrn unmittelbar oder bald folgen werde, reflektiert hier Paulus gar nicht. Man kann deshalb nicht sagen: Paulus sieht in der Auferstehung den Beginn der allgemeinen Auferstehung und meint, daß mit ihr die letzte Zeit bereits eröffnet sei. Vielmehr scheidet Paulus gerade in V. 23 die Auferstehung Christi und die der Christen, verlegt diese auf spätere Zeit (*ἔπειτα*), auf die Zeit der Wiederkunft Christi. Und erst mit dieser beginnt die letzte Zeit (*εἶτα τὸ τέλος*). Auch davon lese ich in 1 Kor. 15 nichts, daß die Auferstehung Jesu für das Bewußtsein der ersten Christen die Bedingung der Wiederkunft gewesen sei; in dem von Hausrath angezogenen Verse vielmehr dies, daß Christi Wiederkunft die Bedingung unserer Auferstehung ist, und im ganzen ersten Teile des Kapitels nur dies, daß Christi Auferstehung die unsrige verbürgt.

Warum auch mußte den ersten Christen die Auferstehung Jesu, ich meine die leibliche Auferstehung, um die es sich hier allein handelt, die Bedingung der Wiederkunft sein, als der Gedanke an die Wiederkunft sofort umschlagen in den Glauben an Christi Auferweckung aus dem Grabe? War ihnen die Vorstellung nicht möglich: „Der trotz seines Kreuzestodes bei Gott in Herrlichkeit lebende Jesus wird in dieser Herrlichkeit wiederkommen, auf den Wolken des Himmels, um sein Werk und Reich zu vollenden?" War ihnen diese Vorstellung

nicht durch die Weissagungen des Daniel nahe gelegt? Die Erhöhung Jesu nach seinem Tode war Bedingung seiner Wiederkunft, nicht aber die Auferweckung Jesu aus dem Grabe. Der Glaube an diese ist auch auf dem von Hausrath eingeschlagenen Wege nicht erklärlich. Wenn aber die Jünger, nachdem sie die Erfahrung der Auferstehung Jesu gemacht hatten, Auferstehung und Wiederkunft verbanden, so ist das selbstverständlich und kann kein Beweis dafür sein, daß sie von dem Gedanken an die Wiederkunft zum Glauben an Jesu Auferstehung gelangt seien. Aber auch wenn sie Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft zusammen nennen, so thun sie es durchaus in der Weise, daß erstere als die Bedingung des anderen erscheint. Und das ist der letzte Einwand, der sich gegen Hausrath erhebt. Ich beziehe mich dabei auf die oben gegebene Darstellung des Auferstehungsglaubens der Jünger. Alle Schriftstellen aus den Briefen und der Apostelgeschichte lauten, wie niemand bestreiten wird, so, daß aus der Auferstehung Jesu auf die Erhöhung und Wiederkunft Christi geschlossen wird. Ist das nicht ein Beweis dafür, daß sich der Schluß ebenso im Bewußtsein der Jünger vollzogen habe?

Es hat sich uns ergeben, daß der Auferstehungsglaube der Jünger auch mit Zuhilfenahme der jüdischen Auferstehungsideeen oder der urchristlichen Wiederkunftshoffnung nicht erklärbar ist. Dabei haben wir zugleich gefunden, daß er auch aus Visionen allein nicht erklärt werden kann. Diese konnten die Jünger Jesu nur darüber vergewissern, daß der Gekreuzigte lebe, bei Gott in Herrlichkeit lebe, mit seinem himmlischen Lichtkleide umgeben, und sich ihnen offenbare, um sie im Glauben zu erhalten und zum Handeln zu stärken. Wäre dieser Glaube der Auferstehungsglaube der Jünger, dann reichten die Visionen zur Erklärung vollständig aus, wäre die Visionshypothese im Rechte. Holsten hat das behauptet und damit den letzten Ausweg gesucht und betreten, um der Visionshypothese Geltung zu verschaffen.

Nach Holsten hat sich Paulus die Auferstehung Jesu folgendermaßen gedacht: „Der *Χριστός*, der *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*, der als *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* in einem *σῶμα ἐπουράνιον, πνευματικόν*, in einem aus himmlischer Lichtmaterie geformten Leibe

in der Umgebung Gottes präexistiert, ist in der Erfüllung der Zeiten aus der Umgebung Gottes auf die Erde gesandt und nach Ablegung seines Lichtleibes in dem Weibessohne Jesus, in dem irdischen Gefäße eines *σῶμα ψυχικόν, ἐπίγειον, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* auf Erden erschienen. In seinem Kreuzestode, der *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ*, dem Tode des *σῶμα ψυχικόν* hat sich das *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ* von dem toten Gefäße des Erdenleibes getrennt, ist vom Freitage bis zum Sonntage nackt im Abyssos, im Scheol als ein Toter bei den Toten gewesen, am dritten Tage aber durch die Allmacht Gottes aus dem Reiche der Toten wieder heraufgeführt, mit einem *ἕτερον σῶμα πνευματικόν*, einer neuen himmlischen Behausung, einem neuen Lichtleibe umkleidet und durch alle Himmel bis ins himmlische Jerusalem, den Aufenthaltsort Gottes, erhoben, wo er nun, zur Rechten des Höchsten sitzend, von hier aus als König bis zum ‚Ende' sein Königreich verwaltet" [1]). Und dieselbe Vorstellung von der Auferstehung Jesu sollen auch die ersten Jünger und die Urgemeinde gehabt haben [2]). Von dieser Auferstehung haben die Apostel samt Paulo Gewißheit erhalten durch Visionen, in welchen sie Jesum schauten und hörten. Diese Visionen konnten sie auf ihrem Standpunkte nur so deuten: der erhöhte Jesus ist durch die geöffneten Himmel mit seinem himmlischen Lichtleibe herabgestiegen und uns erschienen [3]), und zwar zu dem Zwecke, um uns zu offenbaren, daß er trotz des Kreuzestodes lebe und der Messias sei [4]).

Wenn sich Holsten, um diese Behauptungen zu stützen, auf den von Josephus referierten Auferstehungsglauben der Pharisäer bezogen hatte als auf denjenigen, welcher ohne Zweifel auch der des Volkes und der Apostel gewesen sei, so hat ihm bereits Beyschlag nachgewiesen, daß Josephus kein unverdächtiger Zeuge für die pharisäischen Dogmen ist, und daß die Pharisäer unter Auferstehung nicht das Bekleidetwerden der Seele mit einem Lichtleibe,

---

1) Holsten a. a. O., S. 128.
2) A. a. O. S. 128—132.
3) A. a. O. S. 9 u. 73.
4) A. a. O. S. 234 u. S. 8.

sondern die Auferweckung des irdischen Leibes verstanden haben [1]). Ich verweise ergänzend noch auf die bereits angeführte Schrift von Weber, S. 352 ff., und auf Schultz, Alttestamentl. Theologie, 1878, S. 807 ff. Wollte sich Holsten aber auf Paulus zurückziehen, so ist ihm, glaube ich, durch das oben Dargelegte dieser Rückzug bereits abgeschnitten. Denn den Nachweis hoffe ich erbracht zu haben, daß Paulus unter Auferstehung nichts anderes als die Auferweckung und Verklärung des irdischen Leibes gedacht hat. Und die ersten Jünger, die Urgemeinde soll etwas so wesentlich anderes darunter verstanden haben? Auch diese Behauptung hat Beyschlag als irrig dargethan [2]). Ich füge nur dieses hinzu. Holsten sucht selbst einem nahe liegenden Einwande vorzubeugen, der Berufung auf die Sage von dem Leichendiebstahle, die ja ohne Sinn wäre, wenn man zu der Zeit, als sie entstand, bei der Auferstehung an den irdischen Leib gar nicht gedacht hätte. Die Überlieferung dieser Sage, meint Holsten, gehört der letzten Überarbeitung des Matthäusevangeliums, also einer späteren Zeit an. Zugestanden; aber ist diese Zeit eine so späte, daß sich in der Zwischenzeit eine so wesentliche Umbildung einer so wichtigen Vorstellung und Lehre denken läßt? Wenn aber Holsten behauptet, die dieser Sage zum Grunde liegende Anschauung könne nicht die des Petrus, Jakobus, der ersten Christen gewesen sein, wenigstens nicht zu der Zeit, als Paulus das erste Mal bei ihnen war, und wohl auch nicht, als er den ersten Korintherbrief schrieb, weil dieser andernfalls in diesem Briefe keine von jener Anschauung so sehr abweichende Auferstehungstheorie ohne irgendeine Bemerkung hätte aufstellen können, so ist diese Begründung selbstredend hinfällig, sobald erkannt und erwiesen ist, daß Paulus eine abweichende Meinung gar nicht gelehrt hat. Und so sind Luk. 24, 23 und Apg. 2, 31. 36, welche Holsten selbst als alte Zeugnisse aus der jerusalemischen Gemeinde anerkennt, keine schlechthin unerklärlichen „Gegenzeugnisse" gegen das Evangelium des Paulus, sondern stimmen mit demselben durchaus überein, bezeugen mit ihm unwider-

---

1) Stud. u. Krit. 1870, S. 218 ff.

2) A. a. O. S. 221 ff.

lich, daß der Auferstehungsglaube der Urgemeinde und aller Apostel der Glaube an die Auferweckung und Verklärung des begrabenen Leibes Jesu gewesen ist. Daß aber dieser Glaube aus Visionen nicht erklärbar ist, hat Holsten durch die große Mühe bezeugt, welche er auf den Nachweis eines anderen Auferstehungsglaubens in der urchristlichen Zeit verwendet hat. Und so scheitert auch diese Wendung der Visionshypothese an dem historisch gegebenen Auferstehungsglauben der Jünger Jesu.

Es erübrigt noch eine Auseinandersetzung mit der theistischen Visionshypothese, wie man sie genannt hat, mit der Annahme, der Auferstehungsglaube der Jünger beruhe auf objektiven, von Gott oder dem erhöhten Christus gewirkten Visionen. Diese Modifikation der Visionshypothese hat neuerdings Schlottmann in eingehendster und in beachtenswerter Weise bekämpft und zwar an zwei bedeutenden Vertretern derselben, am Philosophen Lotze und am Theologen Schweizer[1]). Er geht davon aus, daß diese Annahme wie der kirchliche Auferstehungsglaube ein Wunder statuiere, das Wunder der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Jünger. Das scheine nun zwar nur ein solches Wunder zu sein, wie man sie auf jener Seite für möglich halte, nämlich eine unmittelbare göttliche Einwirkung, durch welche im Innern der Gemüter Änderungen geschehen, teils in der Form der Inspiration, welche die Erkenntnis oder Anschauung erweitert, teils in der Form der Vision, welche nicht vorhandene äußere Thatbestände zu sehen glaubt, teils in der Form einer Stärkung des Willens bis zur Aufopferung. Aber mit einem solchen inneren Wunder komme man hier nicht aus, man müsse zur Erklärung ein äußeres hinzunehmen, nämlich das der unmittelbaren göttlichen Einwirkung auch auf die das visionäre Schauen vermittelnden Nerven und Ganglien des Gehirns der ersten Jünger, infolge deren sie Christum in verklärter Leiblichkeit zu schauen wähnten. Wenn nun doch nach jener Ansicht dieses Schauen „eine Art von optischer Täuschung" war, so liege das Bedenkliche vor, daß man Gott oder Christum zur Ursache einer Täuschung mache. Und so sei auch diese Modi-

---

1) A. a. O. S. 30—47.

fikation der Visionshypothese ungenügend und abzuweisen, denn sie enthalte den Widerspruch in sich, auf der einen Seite die Möglichkeit und Wirklichkeit äußerer Wunder nicht zugestehen zu wollen, auf der andern Seite aber ein solches Wunder in Verbindung mit einem innern Wunder statuieren zu müssen, und sie mache Gott zum Urheber einer Täuschung der Jünger und eines Wahnes, der bis auf den heutigen Tag kräftig geblieben ist. Könne sie deshalb, weil sie die Anerkennung eines Wunders zumute, den Rationalismus nicht gewinnen, weil ein jedes Wunder allen seinen als Ausfluß der Vernunft betrachteten Vorurteilen widerspricht, so könne sie aus diesen beiden Gründen auch den Glauben nicht befriedigen.

So eindringend diese Deduktion auch ist, so sehe ich doch noch mehr als einen Ausweg für die Vertreter der theistischen Visionshypothese. Zunächst können sich dieselben darauf berufen, daß sie durch ihre Annahme wenn auch nicht jedes Wunder so doch dasjenige Wunder beseitigen, welches als das besonders Anstößige am Glauben der Kirche erscheint und immer gegolten und abschreckend gewirkt hat, das Wunder der Wiederbelebung eines Leichnams, das Wunder der Auferstehung. Sodann brauchen sie nicht ohne weiteres zuzugeben, daß sie trotzdem auch ein äußeres Wunder behielten. Denn was nach Schlottmanns Meinung als äußeres Wunder bei ihrer Annahme bleibt, muß durchaus nicht ein Wunder sein, sondern kann auch als natürliches Geschehen infolge oder nach erfolgter wunderbarer göttlicher Einwirkung gelten. Denn nicht so wird man diese Einwirkung denken müssen, daß Gott selbst das Visionsbild gewebt habe, und daß dieses von außen nach innen gewirkt habe; sie kann doch auch so gedacht werden, daß Gott in den Gemütern der Jünger den Gedanken und die Überzeugung bewirkt habe: „Christus, der Gekreuzigte und Totgeglaubte lebt, lebt bei Gott in Herrlichkeit“, und daß dieser Gedanke, in den Gemütern der Jünger übermächtig geworden, das Visionsbild erzeugt habe, gleichwie ein Gedanke, der uns den Tag über mächtig bewegte, im Traume der Nacht sich zu Bild und Gestalt verdichtet. Wollten aber die Vertreter diesen Ausweg nicht betreten, vielleicht um dem Einwurfe auszuweichen, daß dann die göttliche Einwirkung

auf die Jünger nichts von der Form der **Inspiration** wesentlich Verschiedenes gewesen sei, sich nicht eigentlich in der Form der **Vision** vollzogen habe; wollten sie also daran festhalten, daß die Jünger durch Christuserscheinungen zu der Gewißheit von seinem Fortleben und seiner Erhöhung gelangt seien, so würden sie allerdings auch die Entstehung der Visionsbilder auf unmittelbare göttliche Einwirkung zurückführen, aber trotzdem nicht, wie Schlottmann meint, ein sittlich Bedenkliches in ihrer Hypothese haben. Denn andernfalls müßte es überhaupt sittlich bedenklich sein, objektive Visionen anzunehmen. Dann wäre es auch sittlich bedenklich, die Gesichte des Petrus in Joppe und des Paulus in Troas als von Gott gewirkte aufzufassen, wie in der Apostelgeschichte unbedenklich geschieht [1]); denn auch in diesen Fällen glaubten die Apostel solches zu sehen, was in Wirklichkeit nicht vorhanden war. Wollte man aber hier Unterschiede machen und sagen, die Annahme, daß die Christusvisionen mit optischer Täuschung verbundene Visionen gewesen seien, sei deshalb bedenklicher, weil dieselben eine Täuschung hervorgerufen, welche zu einer Grundüberzeugung der Christenheit, zum Glauben an den leibhaftig Auferstandenen geworden ist, während bei den anderen biblischen Visionen der visionäre Charakter deutlich hervortritt und der symbolische Charakter des Geschauten niemals verkannt worden ist, so würde man selbst dadurch die Lage der Visionshypothese nicht verschlimmern. Es bliebe dann nur das **eine** auffällig, daß Gott den bei den Visionen entstandenen Wahn der Jünger nicht auf irgendeine Weise zerstört, und daß er denselben Wahn so lange Zeit in der Christenheit bestehen gelassen habe. Aber wie? Wenn die Vertreter der Visionshypothese gerade darin das Walten göttlicher Vorsehung und Weisheit erblicken und bewundern lassen? [2]) Und nun wäre dieser Wahn doch zerstört, und nur die Hartnäckigkeit des durch die Kirchenlehre gebundenen Glaubens fristete ihm noch das Dasein.

Können wir demnach den beiden Momenten, welche **Schlottmann** als die hauptsächlichen gegen die theistische Visionshypothese

---

[1]) Apg. 16, 10.

[2]) Vgl. **Schlottmann** a. a. O., S. 45 u. 47.

hervorkehrt, keine durchschlagende Kraft beimessen, so finden wir doch bei ihm im Zusammenhang mit jenen dasjenige Moment, welches das entscheidende ist. Es ist die Berufung darauf, daß die biblischen Persönlichkeiten aus gehabten und für göttlich gewirkt gehaltenen Visionen erwiesenermaßen nicht geschlossen haben, das in der Vision Geschaute sei überirdische Realität [1]). Das ist die Waffe, mit welcher, wie wir oben sahen, Beyschlag gegen die Visionshypothese gekämpft hat, und welche auch den Sieg über die theistische Modifikation derselben entscheidet. Warum, so fragen wir ihre Vertreter, soll es bei den Visionen nach Christi Tode durchaus anders gewesen sein? Weshalb sollen die Apostel aus ihnen nicht dasselbe genommen haben wie aus anderen, daß Gott ihnen eine Belehrung geben wollte, die Belehrung, daß Christus lebe? Hierauf ist noch keine genügende Antwort gegeben worden. Auch das, was Schweizer zur Erklärung vorgebracht hat, ist nicht befriedigend. Die vorgestellte Auferstehung des Leichnams soll nach ihm das Mittel gewesen sein, den Jüngern zum Glauben an die Verherrlichung Christi zu verhelfen. Die Vorstellung der Auferstehung des Leibes aber soll ihren Grund gehabt haben einmal in dem jüdischen Bewußtsein der Jünger, zum andern darin, daß die Jünger das Grab Jesu leer gefunden haben. Daß die Berufung auf den jüdischen Auferstehungsglauben nicht genügend erklärt, haben wir bereits gegen Strauß und Hausrath nachgewiesen. Und das durch Zufall leer gewordene und von den Jüngern leer gefundene Grab? Soll hierauf zuletzt alles gebaut werden? Schlottmann macht dem gegenüber geltend, daß auch Schweizer in der Beseitigung des Leichnams Jesu durch andere ohne Wissen der Jünger nicht einen bloßen Zufall, sondern nur das Walten göttlicher Vorsehung erblicken werde, deshalb aber auch der Folgerung nicht ausweichen könne der nach seiner Meinung irrige Glaube, daß Christus am dritten Tage aus dem Grabe erstanden, sei durch göttliche Veranstaltung und Fügung entstanden und der allgemeine Glaube der Christenheit geworden [2]). Und

1) A. a. O. S. 45.
2) A. a. O. S. 46.

dieser Einwurf giebt hier zu denken, wo es sich um eine so wichtige und weittragende Überzeugung der Jünger und Lehre der Christenheit handelt. Denn der also erzeugte Glaube der Jünger hat nicht bloß geschichtliche Bedeutung gehabt, insofern die Jünger in dieser Form dessen gewiß werden, daß Jesus der Christ sei und lebe, und infolge dieser freudigen Gewißheit Jesum den Gekreuzigten und Auferstandenen predigten, sondern auch und wesentlich Heilsbedeutung, da ja mit jenem Glauben sich die Überzeugung verband, daß Jesus auch nach seinem Leibe erhöht und verklärt worden sei, und für die Jesusjünger die Hoffnung, daß auch sie dereinst wie Jesus aus dem Grabe auferweckt und verwandelt werden werden. Sollte solcher wertvolle und zum Teil entscheidende Glaube auf einem Zufall beruhen? So dürfen wir die Vertreter dieser Visionshypothese fragen, da sie Theisten sind und an Gottes Weltregierung gläubig festhalten. Oder sollte Gott, indem er jenen Zufall zuließ oder fügte, die Ursache solchen an sich irrigen Glaubens sein? Auch auf diese Frage dürfte ihnen eine bejahende Antwort schwer werden. Aber es bliebe ihnen immerhin der Ausweg, zu meinen und zu behaupten, jenes somatische Element in dem Auferstehungsglauben der Jünger und in der Zukunftshoffnung der Christen sei gar nicht von solcher Bedeutung; den Jüngern hätte auch die Überzeugung, daß Jesus bei Gott in Herrlichkeit lebe, genügt und sie zu Aposteln gemacht; jenes Element sei jüdischen Ursprungs, nicht genuin-christlich, also auch nicht göttlichen Ursprungs.

Ich möchte deshalb der Apologie der Auferstehung Jesu empfehlen, schon früher einzusetzen und folgendes festzustellen: Jener Glaube kann an sich gar nicht aus der Verbindung von Visionen mit der Erinnerung an das leere Grab entstanden sein. Dazu ist derselbe viel zu bestimmt und ausgebildet, als daß er auf einem bloßen Schlusse, auf einer Gedankenverbindung beruhen könnte. Nur bestimmte und unzweideutige Erfahrung konnte ihn erzeugen und zur Grundlage der Predigt der Jünger und ihrer Zukunftshoffnung machen. Und diese Erfahrung konnte nur die sein, daß sie durch den Auferstandenen in nüchternen und nicht ekstatischen Momenten von der Thatsächlichkeit seiner Auferstehung aus dem Grabe überzeugt wurden. In dieser Annahme bestärkt uns außer-

dem einmal, daß wir aus der Apostelgeschichte und den Briefen wissen, daß die Apostel über das Wesen und die Tragweite der Visionen nicht im Unklaren gewesen sind, und zum andern dies, daß sie nach biblischem Berichte am leer gefundenen Grabe nicht auf die Auferstehung Jesu geschlossen, sondern sich nur davon überzeugt haben, der Leichnam Jesu sei weggenommen [1]). Und so ist es auch hier der uns gegebene Auferstehungsglaube der Jünger, welcher zuletzt entscheidet. Er führt aber zugleich auch hier am schnellsten zum Ziele.

Der Auferstehungsglaube ist die Schwierigkeit, an welcher auch die Visionshypothese in allen ihren Wendungen scheitert. Und deshalb soll im Kampfe für die Auferstehung Jesu diese Instanz an der Spitze stehen. Nachdem man diesen festen Punkt gewonnen und aufgezeigt hat, lege man die übrigen Schwierigkeiten, ich will einmal sagen, zweiten Ranges dar, welche die Visionshypothese nur unwahrscheinlich machen. Den Schluß aber bilde der Nachweis, daß und wie die also geforderte Annahme der wunderbaren Auferweckung und Verklärung Jesu alle Schwierigkeiten, welche die Ostererzählungen enthalten, löst und alles, auch bis auf die einzelnsten Züge genügend erklärt.

Ist auch auf diese Weise die Auferstehung Jesu erwiesen und gegen alle Bedenken sicher gestellt, so wird es am Platze sein und zur Bestärkung der Ostergewißheit noch beitragen, wenn zuletzt auch die Bedeutung dieser Thatsache aufgezeigt wird, und zwar nach den beiden Seiten hin, daß sie das größte Wunder im Leben Jesu und in der Weltgeschichte ist, und daß die leibliche Auferstehung Jesu erhärtet ist. Jenes ein Grundstein für die Apologie des Wunders, dieses die Grundlage der christlichen Auferstehungshoffnung. Ich darf dafür auf so bedeutende Ausführungen

---

1) Vgl. Joh. 20, 13. 15 u. 8. Daß das καὶ ἐπίστευσεν V. 8 nicht heißen kann: „Er glaubte nun an die Auferstehung“, sondern nur: „Er war nun davon überzeugt, daß der Leichnam Jesu weggenommen sei“, geht aus V. 9 deutlich hervor. Besonders erwähnt ist es, weil nach V. 1 u. 2 Maria nur aus dem offenen Grabe geschlossen hatte, daß es auch leer sei; von letzterem hatte sich nun Johannes überzeugt.

verweisen wie die von Gebhardt am Schlusse seiner Apologie der Auferstehung Christi und die von Beyschlag in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1870, S. 252 ff.

2.

Der Gedankengang von Röm. 9—11

von

Karl Buhl,
Pfarrer in Mülhausen i. E.

In seiner lehrreichen Abhandlung über „Das geschichtliche Problem des Römerbriefs" nennt Beyschlag den Abschnitt dieses Briefes, dem wir hier unsere Aufmerksamkeit zuwenden, einen „vielgeplagten", „eine crux nicht nur interpretum, sondern auch dogmaticorum" [1]). Noch sind wir nach beinahe zwanzig Jahren nicht viel weiter gekommen. In der That, mit der Frage über Zweck und Inhalt dieser Kapitel zu beginnen, ist es der Schriftforschung noch nicht gelungen, auf dieselbe eine befriedigende, der allgemeinen Zustimmung sich erfreuende Antwort zu geben; noch gehen hierüber die Meinungen nach zwei Richtungen auseinander. Die einen, an Calvin sich anschließend, sehen in dem Abschnitt eine Theodicee „inbetreff der mit den göttlichen Verheißungen unvereinbar scheinenden Ausschließung so vieler Glieder des Gottesvolkes von der Erlangung des Heils in Christo" (Meyer). Andere dagegen, von Baur beeinflußt, sind der Ansicht, daß Paulus seine Missionspraxis judenchristlichen Vorurteilen gegenüber rechtfertige (so besonders Mangold). Aber, welcher dieser beiden Ansichten wir auch beistimmen möchten, so treten uns nahezu unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg.

---

1) Stud. u. Krit. 1867. S. 663.



Ist die Absicht des Apostels, sein Verfahren als Verkündiger des Evangeliums zu verteidigen, so ist doch kaum zu begreifen, warum er, ganz gegen seine sonstige Gewohnheit, die zu bekämpfenden Einwendungen und seine in Frage stehende Thätigkeit, mit Stillschweigen übergeht oder doch nur beiläufig berührt. In der That findet sich von jenen Einwendungen im ganzen Abschnitt auch nicht die geringste Spur; von seiner apostolischen Wirksamkeit redet er zwar einmal (Röm. 11, 13 f.), aber nur im Vorübergehen, und dazu in einem Zusammenhang, der an alles andere eher denken läßt, als an eine Widerlegung judenchristlicher Vorurteile. Dagegen stellt er ganz objektiv oder, mit Beyschlag zu reden, „reichsgeschichtlich" die Wirkungen des Evangeliums unter Juden und Heiden dar, und zwar so, daß überall nicht menschliches Thun, sondern Gottes Walten in den Vordergrund tritt.

Dies schiene nun für die erstere Absicht zu sprechen; auch drückt Paulus sich wirklich mehrmals so aus, als ob er auf Zweifel an Gottes Treue gegen sein alttestamentliches Bundesvolk Rücksicht nehme; so 9, 6. 14; 11, 1. 11. Allein es wäre doch schwer zu begreifen, wie eine derartige Rechtfertigung der göttlichen Wege einem Bedürfnis der römischen Gemeinde entsprechen sollte, namentlich wenn dieselbe heidenchristlich war und dazu noch unter paulinischem Einfluß stand, wie die meisten hierhergehörigen Exegeten annehmen [1]). Der einfache, mitten im tagtäglichen Leben stehende Christ hat wenig Neigung zu solchen allgemeinen Betrachtungen, und ist darum auch für die daraus erwachsenden Zweifel und Bedenken nicht sehr zugänglich: ihm genügt das im eigenen Leben erfahrene und an andern offenbar gewordene thatsächliche Heil. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Apostel in den vorhergehenden Kapiteln sich über die Juden und ihr ungöttliches Verhalten in einer solchen Weise äußert, daß ihm die Notwendigkeit einer besonderen Rechtfertigung der göttlichen Wege nicht gerade vorzuschweben scheint (Röm. 2, 6—11. 17—29; bes. V. 25—29; 3, 9 ff.). Ja, wenn überhaupt eine solche Theodicee noch erforderlich war, so

---

1) Meyer, Exeg. Handbuch. 4. Aufl., S. 21; De Wette; Godet, Comment. sur l'ép. aux Rom., S. 96.

hätte er in der bisherigen Erörterung den Heilsweg mit geringem Erfolg dargelegt, mit geringem Erfolg den Beweis geführt, daß alle Menschen ohne Ausnahme Sünder sind, und allen ohne Ausnahme das gleiche Heil offen steht durch die Gnade des Gottes, bei dem kein Ansehn der Person ist (3, 23 f.; 4, 14).

Ob wir aber in unserm Abschnitt eine Rechtfertigung des göttlichen Waltens oder der paulinischen Missionspraxis erkennen, so begegnet uns eine weitere Schwierigkeit, inbezug auf die litterarische Gestaltung des Briefs: es tritt nämlich bei beiden Erklärungsweisen in unserm Abschnitt ein ganz neuer Gegenstand in den Vordergrund, der mit dem bis dahin behandelten Thema in einem durchaus losen, ja nahezu in keinem Zusammenhang stünde. Nun ist freilich wahr, daß „die Briefform als solche es an sich hat, auch ganz heterogene Dinge nacheinander abhandeln zu können"; wie solches z. B. in der 1. Epistel an die Korinther in hohem Maße der Fall ist. Aber gerade bei unserm Brief ist eine solche Unterbrechung des Zusammenhangs schwer anzunehmen, da denselben eine ruhige, stätige, nahezu systematische Entwickelung der Gedanken kennzeichnet, die sich selbst in dem sog. praktischen Teil nicht verleugnet, so viel wenigstens der dort behandelte Gegenstand es erlaubt. Zudem werden die in diesem praktischen Teil enthaltenen Ermahnungen zu einem christlichen Wandel durch *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* als Folgerung aus dem Vorangehenden bezeichnet, und zwar so, daß, wenn auch *οὖν* nur auf den Schluß des elften Kapitels zurückweisen kann, dem Apostel doch notwendig die ganze dargelegte Heilslehre vorschwebt: innuitur hoc loco tota oeconomia gratiae, sagt Bengel; nur so hatten die nun folgenden Ermahnungen den gehörigen Nachdruck. Ferner pflegt Paulus in unserer Epistel einen ausführlich entwickelten Gedanken nochmals in einem letzten, abschließenden Worte zusammenzufassen (3, 20; 5, 20^b u. 21; 7, 25; 8, 38 f.); ein solches finden wir auch 11, 32: „Gott hat alles beschlossen unter den Ungehorsam, auf daß er sich aller erbarme." In diesem kurzen Worte gipfelt der ganze erste Teil des Briefs von 1, 18 an mit seiner Schilderung des menschlichen Sündenelendes wie der allen Schaden heilenden göttlichen

Gnade [1]). Endlich wäre auch der Preis der göttlichen Weisheit und Erkentnis, der nun V. 33—36 folgt, beinahe schwülstig zu nennen, wenn er sich nur auf die drei letzten Kapitel (9—11) bezöge; dagegen bildet diese Stelle einen durchaus angemessenen, herrlichen Abschluß für die Darlegung der göttlichen Gnadenwege, die uns von 1, 16 bis 11, 32 gegeben ist. Alle diese Gründe sprechen dafür, daß uns in den elf ersten Kapiteln des Briefs ein einheitlicher, durch nichts unterbrochener Gedankengang vorliegt, ein Fingerzeig, den die Exegese nicht vernachlässigen darf [2]).

Bei beiden hergebrachten Erklärungsweisen begegnet uns noch eine dritte Schwierigkeit und zwar eine dogmatische. Bei beiden fällt ein Hauptgewicht der Argumentation auf Kap. 9, 6—29, in welcher Stelle die absolute Freiheit des göttlichen Waltens, in anderen Worten die unbedingte Gnadenwahl gefunden wird, als Rechtfertigung entweder der Hintansetzung Israels vonseiten Gottes, oder der Vernachlässigung desselben vonseiten des Apostels [3]). Dürfen wir aber einem Manne, wie Paulus, die nutzlose Beschäftigung mit unlösbaren Fragen aufbürden? Zu den Korinthern war er nicht gekommen, mit hervorragender Rede oder Weisheit das Zeugnis Gottes zu verkündigen; er will nichts unter ihnen wissen als Jesum Christum, den Gekreuzigten (1 Kor. 2, 1 f.); er kennt die Grenzen menschlicher Erkenntnis (1 Kor. 13, 9—12); ja, er straft die Irrlehrer zu Kolossä, daß sie sich auf Dinge einlassen, die sich aller menschlichen Erkenntnis entziehn (Kol. 2, 18) [4]). Bei solcher Gesinnung lagen Spekulationen über das Verhältnis

---

1) Freilich weist V. 32 unmittelbar auf V. 30 f. zurück; aber eben in V. 30 wird der Ungehorsam der Heiden so unvermittelt eingeführt, wie es nicht geschehen könnte, wenn in diesem Verse nicht die 1, 18 ff. gegebene Schilderung des heidnischen Lebens nachklänge. Vgl. Meyer z. 11, 32.

2) Sabatier, L'apôtre Paul. 2. Ausg. S. 166 f.

3) Merkwürdigerweise fassen eine Reihe der namhaftesten Exegeten 9, 6—29 als ein in sich abgeschlossenes Ganzes und verbinden 9, 30—33 mit dem 10. Kapitel. Siehe darüber unten S. 308 f.

4) Wir glauben mit De Wette die L. A. ἃ μὴ ἑώρακεν, ἐμβατεύων für die richtige halten zu dürfen trotz der sehr starken Beglaubigung der L. A. ohne μή.

zwischen dem ewigen Willen Gottes und der Freiheit des Menschen ziemlich fern. Dazu kommt noch, daß, nach dem erfolglosen spekulativen Anlauf, Paulus schon 9, 30ff., und noch entschiedener im 10. Kapitel die Lösung der Schwierigkeit auf der entgegengesetzten Seite, nämlich in dem menschlichen Verhalten suchen würde, dem Seefahrer hierin gleich, der, nachdem sein stolzes Schiff an einer Klippe den Untergang gefunden, nun froh ist, sich im schwanken Boot ans gastliche Ufer zu retten. Eines solchen unsichern Hin- und Hertastens soll der Apostel Paulus sich schuldig machen, und dies in einem Briefe an die römische Gemeinde, mit welcher er erst in Beziehung zu treten wünscht, und der er geistliche Gnadengaben zu ihrer Befestigung mitteilen möchte. Ein derartiges Verfahren war doch gewiß wenig geeignet, ihm das Vertrauen seiner Leser zu sichern, auf das ihm alles ankam. Wir könnten uns nicht entschließen, dem Apostel einen solchen Fehlgriff Schuld zu geben, solange uns nicht jeder andere Ausweg verschlossen ist.

Wir hoffen aber, daß diese Schwierigkeit, wie auch die andern oben erwähnten, sich lösen lasse, sobald wir mit einem bekannten Urteil Baurs über die damaligen Zeitumstände vollen Ernst machen. „Man vergesse nicht, so lautet dasselbe, daß in jener Zeit alles in einem erst werdenden, in steter, rascher Entwickelung begriffenen Zustand war: man lebte noch ganz in der lebendigen Mitte der sich gestaltenden Verhältnisse, wurde durch die Ereignisse selbst von Schritt zu Schritt weiter geführt und konnte sich eben daher noch nicht in der Lage sehn, in ruhiger, gesammelter Reflexion, ohne einen besondern äußern Impuls, nur für den Zweck einer rein objektiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammenzufassen." Gewiß lag dem apostolischen Zeitalter nichts ferner, als rein theoretische Lehrstreitigkeiten; überall wurden praktische Ziele verfolgt; das Bestreben der Apostel war nicht, als Männer der Wissenschaft neue Lehrsysteme aufzustellen, sondern, als Herolde der Gnade, durch Bezeugung des von ihnen selbst erfahrenen Heils auch andere zu Christo zu führen. Was sich bei ihnen von theologischen Ansätzen findet, ist dem Bedürfnis

jedes denkenden Menschen entsprungen, seine Überzeugungen in einheitlichen Zusammenhang zu bringen, und besonders hat es zum Zweck, das Evangelium ihren Zeitgenossen mundgerecht zu machen, oder es wider die Einwürfe der Gegner zu verteidigen.

Nun ist freilich unter allen neutestamentlichen Schriftstellern Paulus derjenige, welcher am tiefsten in das innere Wesen des Christentums hineingeblickt hat; keiner hat mit gleicher Schärfe die Folgerungen gezogen, die sich aus dem Prinzip des Evangeliums ergeben; bei keinem lassen sich, wie bei ihm, die Grundzüge eines christlichen Lehrsystems nachweisen. Allein diese Tiefe der Erkenntnis ist für ihn nur Mittel; sein Zweck liegt durchaus auf der praktischen Seite: er ist ein Botschafter an Christi Statt (2 Kor. 5, 20); als ein Diener Christi verwaltet er das Evangelium, um die Heiden Gott als ein angenehmes Opfer darzubringen (Röm. 15, 16); er verkündigt Christum, vermahnt und lehret alle Menschen, in der Absicht, einen jeglichen in Christo vollkommen darzustellen (Kol. 1, 28). Ja, auch da, wo er seine ganze Aufmerksamkeit dogmatischen Fragen zuzuwenden scheint, ist doch sein Augenmerk durchaus auf die Rettung, Bewahrung und Heiligung der Menschen gerichtet, so in seinen Erörterungen über Gesetz und Evangelium (Gal. 4, 19), über die Auferstehung der Toten (1 Kor. 15, 33 f.), über die Entäußerung und Erhöhung Christi (Phil. 2, 4 f.), über die Kirche (Eph. 4, 1 ff.).

Auch dürfen wir uns nicht vorstellen, daß die Gemeinden in der Art theologischer Schulen für die oder jene Lehre Partei ergriffen, so daß etwa die Judenchristen als solche von vornherein die streng gesetzliche, die Heidenchristen dagegen die freiere evangelische, die paulinische Auffassung des Christentums vertreten hätten. Freilich war es ganz naturgemäß, daß die Gläubigen in Jerusalem in rein jüdischer Umgebung bei ihrer angeerbten Lebensweise verharrten, ja, daß ihnen das Aufgeben derselben wie ein Abfall von Gott vorkam; denn nichts veranlaßte sie, über den wirklichen Wert der gesetzlichen Vorschriften nachzusinnen. Auch in der Diaspora hielten manche Juden an der strengen Beobachtung der väterlichen Sitten fest (Apg. 21, 27 ff.; 23, 6); doch im großen und ganzen konnte auf die letztern der beständige Verkehr mit den Bevölkerungen,

unter denen sie wohnten, nicht ohne Einfluß bleiben; vollends, wo sie sich mit Heiden zu einer christlichen Gemeinde zusammenthaten, also daß sie, wie in Antiochien, Tischgemeinschaft mit ihnen hielten, da mußte der jüdische Partikularismus seine Macht über die Gemüter bereits verloren haben.

Auf der andern Seite hatten die bekehrten Heiden sich zwar nicht erst von den Verordnungen des mosaischen Gesetzes loszuringen, noch dem Partikularismus inbezug auf die messianischen Hoffnungen zu entsagen; es kam sogar vor, wie solches in Korinth geschah, daß sie die Freiheit des Evangeliums mißbrauchten, auch in lieblosem Hochmut auf ihre dem Judentum entstammten Glaubensgenossen herabsahen. Im übrigen waren sie von Natur nicht minder geneigt, auf dem Wege gesetzlicher Leistungen nach eignem Verdienst zu trachten, deshalb sie auch dem Evangelium kein größeres Verständnis entgegenbrachten als die Gläubigen aus der Beschneidung [1]). Wenn es hierfür noch eines Beweises bedürfte, so böte die Kirchengeschichte und nicht minder die der heidnischen Religionen uns denselben mit aller wünschenswerten Klarheit. Dazu kommt, daß auch die nicht-israelitischen Glieder der christlichen Gemeinde in jenen ersten Zeiten der Kirche viel mehr, als es später der Fall war, unter dem Einfluß alttestamentlicher Denkungsart standen: viele hatten vor ihrer Taufe der Synagoge als Proselyten angehört; und auch denen, welche unmittelbar aus dem Heidentum heraustraten, war ja Israels Geschichte die Vorgeschichte der Kirche Christi, dessen Heilige Schriften das Wort des lebendigen Gottes. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn, namentlich in Gemeinden, welche ihre Entstehung nicht der persönlichen Arbeit des Apostels Paulus verdankten, die Freude an dem in Christo geschenkten Heil und ein ernstes Streben nach Erneuerung des Lebens große Unklarheit über das Verhältnis des Evangeliums zum Gesetz nicht ausschlossen. Deshalb, wenn es auch feststeht, daß die Befreiung der Gemeinde Christi aus den Banden des gesetzlichen Wesens der wichtigste Fortschritt des apostolischen Zeitalters war, und, daß gerade die paulinische Auffassung des Evangeliums die

1) Reuss, Les épitres pauliniennes. T. II, p. 12.

gewaltige Verbreitung des Christentums in der heidnischen Welt ermöglichte, so könnte es dennoch nur irreleiten, wenn wir überall in der Urkirche den Kampf zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum erblicken wollten, oder gar das letztere mit dem Paulinismus identifizierten, als ob Paulus nicht durchs Gesetz dem Gesetz gestorben wäre (Gal. 2, 19).

Das Gesagte bestätigt Paulus selbst durch sein ganzes Verhalten gegen seine gläubigen Volksgenossen: weit entfernt, sein Hauptaugenmerk auf die Bekämpfung derselben und ihrer Auffassung des Evangeliums zu richten, reicht er ihnen vielmehr immer wieder die Hand zum Frieden und ist allezeit bestrebt den Spaltungen zu wehren und die Einigkeit unter allen Jüngern Christi zu befestigen: die Gemeinden Judäas bezeichnet er als Gemeinden Gottes (1 Thess. 2, 14; Gal. 1, 13) und deren Glieder als Brüder (1 Kor. 15, 6) und als Heilige (1 Kor. 16, 1; Röm. 15, 26. 31); um des Friedens willen geht er hinauf nach Jerusalem, um sich, insbesondere mit den Vorstehern der Gemeinde zu besprechen über das Evangelium, das er unter den Heiden verkündigt (Gal. 2, 2) [1]); aus demselben Grunde beeifert er sich auch, für die verarmten Gläubigen in Jerusalem Gaben zu sammeln und hegt den dringenden Wunsch, daß seine Hilfeleistung den Heiligen daselbst angenehm sein möge (Röm. 15, 31); wie er auch, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz sind, geworden ist, als unter dem Gesetz, wiewohl er für seine Person nicht unter dem Gesetz ist (1 Kor. 9, 20). Nur, wo judaistische Irrlehrer die Gewissen verwirren und Spaltungen anrichten, da kämpft er mit aller Macht gegen die drohende Gefahr; so auch, als Petrus in einem schwachen Augenblick durch sein Beispiel andere irre macht, weil eben dieser Vorgang Uneinigkeit in der antiochenischen Gemeinde hervorrufen konnte (Gal. 2, 11 ff.). Aber mit nicht minderm Ernst tritt er namentlich im ersten Korintherbriefe heidnischen Ausschreitungen entgegen, denn

---

[1]) Die schwierigen Worte *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* versteht Calvin wohl richtig von der Furcht des Apostels, die Frucht seiner Arbeit möchte durch Uneinigkeit vernichtet werden.

nichts fürchtet er für das christliche Gemeinwesen so sehr wie Zank und Hader (Gal. 5, 15).

Ist dem aber also, so ist kaum anzunehmen, daß Paulus sich bei der Abfassung unseres Briefes die Bekämpfung judaistischer Irrlehrer vorgesetzt habe; denn es wäre sehr auffallend, daß er auch mit keinem Worte ihrer Umtriebe gedenke: die im letzten Kapitel ganz vereinzelt stehende Warnung ist nicht notwendig auf eine schon vorhandene Gefahr zu beziehen, abgesehen davon, daß es immer noch in Frage steht, ob diese Stelle überhaupt unserm Briefe ursprünglich angehört habe. Jener Annahme widerstreitet auch der durchaus irenische Geist, der sich im Briefe nirgends verleugnet, in einigen Stellen aber sehr deutlich hervortritt. Endlich fehlt jede klare Anspielung auf thatsächliche Gemeindezustände, ja der ganze Ton der Epistel nähert sich so sehr dem der wissenschaftlichen Abhandlung, daß uns die Vermutung nahe liegt, der Apostel lasse sich weniger von einer genauen Einsicht in die römischen Verhältnisse als von seiner reichen Erfahrung und Menschenkenntnis leiten; was wieder nicht dafür spricht, daß er im Briefe polemische Zwecke verfolge.

Wäre es deshalb unmöglich, den Beweggründen auf die Spur zu kommen, die den Apostel bewogen, dieses Sendschreiben zu verfassen und es gerade an die römische Gemeinde zu richten? Wir glauben nicht. Erinnern wir uns zuerst, daß von Anfang an des Apostels Verfahren darin bestand in wichtigeren Städten Gemeinden zu sammeln, von denen dann das Licht des Evangeliums in die umliegende Landschaft ausstrahlen konnte; eine besondere Sorgfalt wandte er den beträchtlichsten unter diesen Städten zu: Antiochien zuerst, dann Ephesus und Korinth. Nun hatte er in dieser Weise sein Werk in dem östlichen Teile des Reichs vollendet und faßte das Abendland ins Auge (Röm. 15, 23). Was war natürlicher, als daß er sich zum Stützpunkt für diese neue Arbeit die Christengemeinde der Reichshauptstadt ausersah, wie er solches in seinem Briefe auch leise andeutet (15, 24; vgl. 1, 11—15)? Den Weg dazu aber bahnt er sich durch sein Schreiben.

Nun begegnet uns aber eine neue Schwierigkeit: wie läßt sich bei unserer Annahme der Inhalt des Briefs erklären, in welchem unter verschiedenen Beziehungen Evangelium, Gnade, Glaube dem Gesetz und den Werken entgegengestellt werden? Es ist unmöglich mit Baur, Mangold, Sabatier und anderen um solchen Inhalts willen in der römischen Gemeinde ein Vorwiegen des judenchristlichen Bestandteils anzuerkennen: nach unmißverständlichen Aussagen des Apostels umfaßte sie eine Mehrzahl ursprünglicher Heiden (1, 5 f. 13 ff.; 11, 13—31; 15, 15 f.). Aber, wie schon bemerkt wurde, schloß das die Unklarheit inbezug auf das Gesetz nicht aus, selbst nicht bei einem aufrichtigen Glauben und einem wahrhaft christlichen Wandel, wie Paulus beides an den Römern lobend erwähnt (1, 8. 12; 6, 17; 15, 14)[1].

Sollte nun die Gemeinde für die Arbeit im Abendlande den gewünschten Beistand leisten, so mußte in derselben eine entschiedene und des zu befolgenden Heilswegs klar bewußte Frömmigkeit die Oberhand gewinnen. Gerade dies erstrebt der Apostel, indem er einerseits die Unfähigkeit des Gesetzes den Menschen zu retten, andererseits die heilsamen Wirkungen der im Glauben erfaßten Gnade entwickelt.

Es stand aber nicht zu erwarten, daß in Rom, so wenig als in anderen Gemeinden, die Gläubigen ohne Ausnahme zur vollen Klarheit der Erkenntnis durchdringen möchten. Unerfahrene Menschen, die nur geringe Einsicht besitzen (ἄκακοι Röm. 16, 18) gab es und giebt es überall; aber, wie solches unvermeidlich ist, ist es auch unschädlich, so bald die Gemeinde sich mit festem Vertrauen um einen Kern einsichtsvoller Männer in Frieden und Einigkeit schart. Um deswillen und, weil überhaupt bei Zank und Streit nichts Gutes gedeihen kann, bemüht sich Paulus auf den Frieden in der Gemeinde hin zu arbeiten, indem er die Heidenchristen vor Selbstüberhebung warnt (11, 11—32), die Starken und die Schwachen ermahnt, nach dem zu streben, was zum Frieden dient (14, 1 bis 15, 13), und auch bei seinen im 12. und

---

[1]) Vgl. Beyschlag a. a. O., S. 147 f.

13. Kapitel enthaltenen Ermahnungen vielfach nichts anderes als eben Einigkeit und Frieden im Auge hat.

Dieser praktischen Bestimmung des Briefs entsprechend, werden in demselben ausschließlich solche Fragen behandelt, die sich unmittelbar auf das christliche Leben beziehen: so sind die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts, die Unfähigkeit des Gesetzes, den Sünder zu rechtfertigen und zu heiligen, sowie die durch Gottes Gnade dargebotene, durch Jesum Christum vermittelte, durch die Wirkung des heiligen Geistes zu vollendende Erlösung der eigentliche Gegenstand der acht ersten Kapitel. Dagegen werden Fragen, die keine unmittelbare Wichtigkeit für die Entwickelung des christlichen Lebens haben, nur im Vorbeigehen berührt; so z. B. der Ursprung der Sünde (5, 12), die göttliche und menschliche Seite des Wesens Christi (1, 3 f.), die Auferstehung der Toten (8, 11. 23), das Gericht (2, 5 ff.), die Taufe (6, 3 f.), die Kirche (12, 4 f.). Nicht minder jedenfalls ist der Grundton der vom 12. Kapitel an folgenden Ermahnungen ein rein praktischer. Liegt deshalb nicht die Vermutung nahe, daß auch Kap. 9—11 demselben Gedankenkreis angehöre und nicht wie ein fremdartiger Keil mitten in den Brief hineingetrieben sei? Sollte sich das bestätigen, so würde der ganze erste Hauptteil der Epistel (1, 16 bis 11, 36) ein einheitliches, in sich abgerundetes Ganzes darbieten, in welchem das Thema, daß das Evangelium eine Kraft Gottes zum Heile ist, nach seinen verschiedenen Seiten und mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen entwickelt würde. Der Gedankengang wäre ungefähr folgender: Von dem geschichtlich gegebenen Zustand der Menschheit ausgehend, zeigt Paulus zuerst, wie alle, Juden und Heiden, unter der Sünde sind und durch gesetzliche Leistungen keine Rettung aus diesem Verderben erlangen können (1, 18 bis 3, 20). Sodann stellt er objektiv und in nahezu systematischer Ordnung den Heilsweg dar, auf dem Gottes Gnade den Gläubigen durch die Rechtfertigung (3, 21 bis 4, 25) und die Heiligung (6, 1 bis 8, 11) zur Beseligung (5, 1—21 und 8, 12—39) führt. Nach dieser theoretischen Darstellung des Heils, wendet Paulus seine Aufmerksamkeit auf die geschichtlichen Zustände, welche die Predigt des Evangeliums inmitten der Menschheit geschaffen hat, um auch diese zu

beleuchten und damit seine Leser gegen mögliche Zweifel zu befestigen nnd vor Irrwegen zu warnen. Dies thut der Apostel in den drei Kapiteln unseres Abschnitts, die genau den drei Teilen der Erörterung entsprechen, wie schon aus der Vergleichung von 9, 1—5, von 10, 1 und 11, 1 erhellt.

Eine mehr ins einzelne gehende Untersuchung muß zeigen, inwieweit die hier aufgestellte Ansicht haltbar ist oder nicht.

Das neunte Kapitel ist bestimmt, einen Anstoß zu beseitigen, der für eine fröhliche Entwickelung des Glaubenslebens hinderlich sein konnte. In der That mußte ein Umstand vor allem die Gemüter bewegen, ein Umstand, der dem Apostel und seinen gläubigen Volksgenossen überaus schmerzlich, den bekehrten Heiden aber geradezu unbegreiflich war: nämlich die Unempfänglichkeit der großen Mehrzahl der Juden für das Evangelium. Die Heidenchristen, die sich vor ihrer Bekehrung schon dem Dienste des Gottes Israels zugewandt hatten, waren offenbar gewohnt, an den Juden als ihren Führern und Vorbildern hinaufzublicken; viel anders stand es auch nicht mit denjenigen, die unmittelbar aus dem Heidentum heraustraten, von dem Augenblicke an, da sie an den einen, wahren Gott gläubig wurden. Wie auffallend mußte es darum für sie alle sein, daß die Juden, die in sittlicher und religiöser Hinsicht viel besser vorbereitet schienen, zurückblieben, während die Heiden sich mit Verlangen dem neuen Lichte zuwandten. Es lassen sich damit gewissermaßen die Zweifel vergleichen, die Luthers Herz bestürmten, als die Thesen zu rumoren begannen. „Es fanden sich, so äußerte er sich später, viel fromme Männer, die groß Gefallen an meinen Propositionen hatten; allein es war mir nicht möglich, daß ich dieselben für Gliedmaßen der Kirche, mit dem heiligen Geist begabt, hätte können ansehen und erkennen; ich sah allein auf den Papst, Kardinäle, Bischöfe, Theologen, Juristen, Mönche, Pfaffen." Die Lösung dieser Schwierigkeit giebt nun Paulus im neunten Kapitel, indem er zeigt, wie die verschiedene Aufnahme, die das Evangelium fand, durchaus den im Alten Testamente gegebenen Voraussetzungen entspreche. Das Heil ist näm-

lich, nach dem Zeugnisse der Schrift, das Werk der freien Gnade Gottes; ausgeschlossen ist jeder menschliche Anteil an demselben: es bleibt also nur Raum für gläubige Annahme der von Gott geschenkten Gerechtigkeit. Deshalb ist es ordnungsgemäß, daß die Heiden eben durch den Glauben der Gerechtigkeit teilhaftig werden, während die Juden leer ausgehen, gerade weil sie durch eigene Werke zum Ziel gelangen wollen.

Das Kapitel zerfällt in drei Unterabteilungen: V. 1—5; 6—29; 30—33.

1) In der ersten (V. 1—5) spricht Paulus seinen Schmerz über den Unglauben „seiner Gefreundten nach dem Fleisch" aus und zählt dann die ihnen als dem alttestamentlichen Bundesvolke eignenden Vorzüge auf (vgl. 3, 1 f.). Mit diesem für sein Herz so natürlichen Erguß sichert er sich zugleich das Vertrauen seiner Leser, indem er zeigt, daß weder Teilnahmlosigkeit noch Mangel an Einsicht seinen Blick trüben.

2) In der zweiten Unterabteilung (V. 6—29) wird durch alttestamentliche Beispiele und Aussprüche, sowie aus der durch die Schrift bestätigten Erfahrung der Beweis geführt, daß alles Heil durch Gottes Verheißung, Erwählung und Berufung bedingt sei.

Diese Darlegung beginnt der Apostel, indem er verneint, daß Gottes Wort, auf welchem die eben aufgezählten Vorzüge seines Volkes beruhen, hinfällig sei, weil Israel ferne bleibe (V. 6ª) [1]. Denn nicht alle aus Israel Stammenden, nicht alle Kinder Abrahams sind auch Kinder Gottes, sondern nach 1 Mos. 21, 12 und 18, 10 nur die Kinder der Verheißung (V. 6ᵇ—9); ja, nach 1 Mos. 25, 23 hängt des Menschen Heil ganz von dem auf freier

---

[1] Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wird von den Exegeten durchgängig auf die Verheißung bezogen: doch ohne zwingenden Grund. Denn der Ausdruck an sich bezeichnet „alles das, was Gott den Menschen zu sagen hat und sagen läßt", die nähere Beziehung muß sich aus dem Zusammenhang ergeben. Nun weist das Wort hier auf V. 4 u. 5 zurück, d. h. auf die Vorzüge, welche dem israelitischen Volke durch die alttestamentliche Offenbarung zugesichert waren, und mit deren Verlust die Gültigkeit der Offenbarung selbst aufgehoben schien. Die Beziehung auf das Wort Gottes im allgemeinen ist auch darum vorzuziehen, weil dadurch die Erklärung des Folgenden wesentlich vereinfacht wird.

Wahl beruhenden Vorsatz Gottes, abgesehen von allen eigenen Leistungen, ab (V. 10—13). Wenn aber Gott Jakob vorzog, so hat er sich darum nicht einer Ungerechtigkeit schuldig gemacht, indem er die Person ansah (vgl. 2, 5—11); denn, wie aus 2 Mos. 33, 19 erhellt und auch an Pharao sich zeigt, ist es Grundgesetz der göttlichen Regierung, daß er sich erbarmet, welches er will, und verstocket, welchen er will (V. 14—18). Doch eine Einwendung war möglich: wenn das Heil ganz von Gottes Ratschluß abhängt, mit Ausschluß jedes menschlichen Wollens oder Laufens, so giebt es keine sittliche Verantwortlichkeit mehr. Diesen Einwurf schlägt Paulus einfach nieder, indem er, mit unverkennbarer Anspielung auf etliche prophetische Stellen erinnert, daß der Töpfer Macht hat über den Thon, daraus zu machen, was er will. Monet hominem suae conditionis, acsi diceret: Quum homo sis, terram ac cinerem te agnoscas: cur ergo contendis cum Domino de re, cui intelligendae nequaquam par es? sagt Calvin richtig erklärend zu V. 20 (V. 19—21). Daran knüpft sich der Beweis aus den vor Augen liegenden Thatsachen, gegen den keine Widerrede aufkommen kann: Gott trägt mit großer Geduld Gefäße des Zorns, die zum Verderben bereitet sind, und hat Gefäße der Barmherzigkeit nicht allein aus den Juden sondern auch aus den Heiden berufen; für das letztere kann der Apostel auf sich und seine Leser hinweisen (V. 22—24); und schließlich stellt er noch das thatsächlich Gegebene ins Licht des Wortes Gottes, um, wohl im Rückblick auf V. 6ª, klar zu legen, daß jenes mit diesem stimmt. Zwei Stellen aus Hosea deuten auf die Annahme der Heiden; zwei Citate aus Jesaja bezeugen, das erste, daß nicht ganz Israel sondern nur ein Überrest soll errettet werden; das andere, daß auch dieser Überrest nur dem göttlichen Erbarmen seine Bewahrung verdankt (V. 25—29). Somit hat Paulus aus Schrift und Erfahrung den Beweis geführt, daß des Menschen Heil einzig und allein Gottes Werk ist. Damit hat er aber erst die Voraussetzung gewonnen, von der aus sich der von Anfang an beabsichtigte Schluß ziehen läßt.

3) Den Schluß selbst bringt die dritte Unterabteilung des Kapitels (V. 30—33), eingeleitet durch die Frage: Was werden wir nun

sagen [1])? Dieser Schluß konnte nun in einen allgemeinen Satz gefaßt werden, etwa des Inhalts, daß, weil Gott allein alles in allem wirke nach seinem unbedingten Ratschluß, und jede Rücksicht auf menschliches Verhalten ausgeschlossen sei, so könne das Heil nur im Glauben erfaßt, nicht aber durch Werke erworben werden. Statt dessen geht Paulus unmittelbar zu den geschichtlich gegebenen Verhältnissen über, um darinnen das folgerichtige Ergebnis des V. 6—29 dargelegten Thatbestandes zu erweisen. „Wir werden sagen", spricht er, „daß Heiden, die der Gerechtigkeit nicht nachstrebten, die Gerechtigkeit erlangt haben, aber wohlverstanden die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt (V. 30). Israel dagegen, das sich bestrebte, das Gesetz zu erfüllen, um dadurch Gerechtigkeit zu erwerben, hat das Ziel verfehlt, eben weil sie nicht vom Glauben sondern von den Werken ausgingen [2]). Deshalb ist ihnen Christus zum Stein des Anstoßens geworden (V. 31 f.)". Beides aber, daß Christus ein solcher Stein des Anstoßens ist, daß aber, wer an ihn glaubt, nicht zuschanden wird, bestätigt der Apostel noch schließlich aus Jes. 28, 16 und 8, 14 (V. 33).

Ist der Zusammenhang des Kapitels hier richtig dargelegt worden, so haben wir V. 6—29 keinen spekulativen Versuch über das Verhältnis des göttlichen Ratschlusses zur menschlichen Willensfreiheit; der Zweck des Apostels ist nicht, die Gnadenwahl an sich zu predigen, noch auch auf Grund derselben zu beweisen, daß Gott das Recht hatte, das alttestamentliche Bundesvolk zu verwerfen;

---

1) Dem quid ergo dicemus? wird Calvin offenbar nicht gerecht, wenn er zu V. 30 bemerkt: nunc, quo praecidat Judaeis omnem occasionem obmurmurandi Deo, incipit causas ostendere humano captui comprehensibiles, cur gens Judaica sic abjecta fuerit, und dann hinzufügt: quoniam autem in difficili causa versabatur, utitur communicatione, et velut dubitanter interrogat, quid hic dici possit. Die Frage *τί οὖν ἐροῦμεν;* Röm. 6, 1; 7, 7; 8, 31; 9, 14. 30, *τί ἐροῦμεν;* 3, 5; *τί οὖν φημί;* 1 Kor. 10, 19 leitet immer eine Folgerung ein, gewöhnlich eine falsche, die mit *μὴ γένοιτο* abgewiesen wird, hier und 8, 31 die richtige.

2) Der ganze Nachdruck liegt in V. 30 auf: *δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως;* und in V. 31 f. auf dem durch *διὰ τί;* eingeleiteten Satze: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως κ. τ. λ.;* Glaube und Werke werden einander scharf entgegengesetzt.

somit entgehn wir der Notwendigkeit, dem Apostel Schuld zu geben, daß er sich eine unlösbare Aufgabe vorgesetzt habe, und ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, oder allerlei einzutragen, das er nicht gesagt hat. Der Abschnitt liefert einfach den Schriftbeweis für eine Überzeugung, zu der Paulus durch seine persönliche Erfahrung gekommen war, nämlich, daß unser Heil nicht auf menschlichem Thun, sondern allein auf Gottes Gnade beruhe (1 Kor. 15, 10). Die ungemilderte Schärfe aber, mit welcher er den Menschen als eine willenlose Sache unter den unbedingten göttlichen Ratschluß stellt, erklärt sich daraus, daß er zum Ausdruck eines durchaus christlichen Gedankens Begriffsformen gebraucht, die er sich zu den Füßen seiner pharisäischen Lehrer angeeignet hatte, die ihm übrigens auch einzelne Stellen des Alten Testaments darboten [1]).

Mit dem zehnten Kapitel beginnt eine neue Gedankenreihe. Namhafte Exegeten haben zwar hier bloß die weitere Entwickelung des 9, 30—33 kurz angedeuteten Urteils gesehn. Dies ist aber doch nicht ohne Schwierigkeit. Schon der erneuerte Ausdruck, den der Apostel 10, 1 seiner teilnehmenden Liebe zu seinem Volke giebt, legt die Vermutung nahe, daß er zu etwas noch Stärkerem fortschreite, das auszusprechen ihm noch schmerzlicher ist; auch ist nicht zu übersehn, daß 10, 1, ähnlich wie 9, 1, sich ohne Verbindungspartikel an das Vorangehende anreiht. Noch eine weitere Bemerkung drängt sich uns auf: in 9, 4 f. werden nämlich die Vorzüge, die Israel als Gnadengabe von Gott empfangen hat, ein-

---

1) Wie wenig der Apostel bezweckte, das Verhältnis des menschlichen Thuns zum göttlichen Ratschluß philosophisch zu erörtern, wie fern er also war, eine Lehre von der Gnadenwahl dogmatisch zu formulieren, ergiebt sich mit nicht minderer Klarheit aus dem 11. Kapitel. Wir begegnen dort Ausdrücken, die ebenso stark sind, als die des 9ten: V. 5 *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος*: V. 7 *οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν*; V. 8 *ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως*, und daneben wird V. 16—24 Heil und Verderben der Menschen von ihrem Verhalten abhängig gemacht. Calvin wußte der Schwierigkeit nicht anders auszuweichen als durch die unmögliche Behauptung, die Stelle beziehe sich auf die Heiden im allgemeinen, quia in singulos non competeret ista de qua loquitur excisio, quorum electio immutabilis est, in aeterno scilicet Dei proposito fundata.

fach aufgezählt, ohne jeden Seitenblick auf des Volkes Thun, wie solches auch durch die folgenden Beispiele ausgeschlossen ist; im Anfang des 10. Kapitels dagegen spricht Paulus von dem Eifer, den die Juden für Gott beweisen, d. h. von ihrem sittlichen Verhalten; dem entspricht nun auch der Inhalt der folgenden Erörterung: während im 9. Kapitel die Entfremdung Israels vom Heil als Thatsache festgestellt und erklärt wird, beurteilt dagegen der Apostel im 10. Kapitel diese Entfremdung nach ihrem sittlichen Wert oder vielmehr Unwert, wie sich dies auch aus der näheren Betrachtung des Gedankengangs ergiebt.

Das Kapitel zerfällt in zwei Unterabteilungen: 1—13 und 14—21.

1) In der ersten (V. 1—13) führt der Apostel aus, wie die Juden bei all ihrem Eifer für Gott nicht der Erkenntnis gemäß handelten. Denn, da sie nichts von der von Gott geordneten Gerechtigkeit wußten [1]), und deshalb ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten sich bemühten, sind sie der von Gott gesetzten Ordnung nicht gehorsam gewesen (V. 1—3). Dies Urteil zu erhärten, spricht Paulus im folgenden Satze das Wesen der neuen Ordnung aus, nämlich, daß mit der Erscheinung Christi das Gesetz als Heilsanstalt aufgehoben ist; infolge dessen wird nun in der neuen christlichen Ökonomie die Gerechtigkeit eben dem Gläubigen zuteil (V. 4). Zum Beweise dafür stellt Paulus der gesetzlichen Ordnung, nach welcher das Leben an die Erfüllung der Gebote geknüpft ist, die neutestamentliche Ordnung entgegen. Diese letztere schildert er in freiem Anschluß an einen Ausspruch aus dem 5. Buch Mose (30, 12—14) dahin, daß der Mensch nicht erst durch sein Thun das Heil zu wirken habe: er brauche Christum weder vom Himmel herab-, noch aus dem Grabe heraufzubringen; das Wort vom Glauben, d. h. das Evangelium, sei ihm in Mund und Herz gegeben; das Heil ist vorhanden: darum wird errettet wer mit dem Munde bekennt und von Herzen glaubt, daß Jesus der Herr ist, und daß Gott ihn von

1) Ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη als die von Gott geordnete Gerechtigkeit zu fassen, wird uns durch τῇ δικ. τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν nahe gelegt, und wäre auch 1, 17; 3, 21 f. nicht unpassend.

den Toten erweckt hat; denn aus dem Glauben des Herzens und dem Bekenntnis des Mundes folgt Gerechtigkeit und Heil (V. 5—10); nachdem er so die neutestamentliche Ordnung im Gegensatz zur gesetzlichen beschrieben hat, erweist Paulus deren Schriftgemäßheit aus Jes. 28, 16 (V. 11). Er weiß aber, wie tief die Vorurteile im Menschenherzen wurzeln, wie schwer namentlich der Jude einsieht, daß er auf keinem andern Wege selig werde als der Heide; darum fügt er noch hinzu, daß kein Unterschied zwischen beiden bestehe, da Gott Herr sei über alle und reich genug allen zu helfen, die ihn anrufen, wozu wieder der Schriftbeweis aus Joel 3, 5 kommt (V. 12 f.).

So ist nun der Mangel an Erkenntnis erwiesen, den Paulus V. 2 den Juden Schuld gab. Ohne alle Einsicht in die Wege Gottes, verfolgten sie im Unverstand ihren eignen Weg.

2) In der zweiten Unterabteilung (V. 14—21) zeiht der Apostel sein Volk einer durch nichts zu entschuldigenden Widerspenstigkeit gegen Gott. Während aber in V. 2 die erste Anklage gleichsam als Thema der folgenden Entwickelung vorangeht, wird die zweite, eben um ihrer Schärfe willen, erst am Schluß ausgesprochen, nachdem alle Entschuldigungsgründe sich als unhaltbar erwiesen haben.

Nun waren die Juden für ihren Unglauben nur dann verantwortlich, wenn vonseiten Gottes das Nötige geschehn, um sie zur Erkenntnis des Heils zu führen; deshalb beginnt Paulus damit, daß er im Anschluß an das V. 13 angeführte Wort Joels zeigt, daß nur der glauben und den Herrn anrufen kann, der das Zeugnis von Christo aus dem Munde der von Gott gesandten Boten vernommen hat, um dann aus Jes. 52, 7 zu beweisen, daß solche Bedingung erfüllt ist (V. 14 f.). Aber trotz dieser göttlichen Veranstaltung sind nicht alle dem Evangelium gehorsam gewesen, wie schon Jesaias es ausspricht. Offenbar denkt hier Paulus an Israel, das sich durch das Evangelium nicht auf den Weg des Heils leiten läßt (V. 16).

Ehe er nun die letzte, entscheidende Untersuchung beginnt, faßt der Apostel nochmals im Anschluß an Jes. 53, 1 die bereits V. 14 f. ausgesprochenen Bedingungen des Glaubens kurz zusammen:

Der Glaube, sagt er, kommt also aus der vernommenen Predigt; die Predigt aber ist nicht vermittelt durch menschliche Gedanken sondern durch Gottes Wort; der klagende Jesaias ist ja ein Prophet, der eben Gottes Wort verkündigt (V. 17). Nicht zu übersehn ist aber, daß nach dem ganzen Zusammenhang hier nicht von einer auf die Rettung der Heiden bezüglichen Offenbarung, sondern einfach von dem Evangelium als der Heilsbotschaft auch für die Juden die Rede ist. Vor dieses Wort Gottes stellt nun der Apostel seine ungläubigen Volksgenossen und frägt, ob sie es vielleicht nicht vernommen haben, ob es nicht bis zu ihnen gedrungen sei; was alsobald mit Psalm 19, 5 widerlegt wird. Aber vielleicht haben sie es nicht verstanden; doch auch diese Entschuldigung hält nicht Stich. Denn schon Mose und nach ihm Jesaias bezeugen, daß Gott ein Nicht-Volk, ein unverständiges Volk segnen kann, ja, daß er gefunden wird von denen, die ihn nicht suchen. Wie sollte Israel unfähig sein Gottes Wort zu verstehn! Die volle Lösung und damit das entscheidende Urteil über des alttestamentlichen Volkes Verschuldung bringt endlich Jes. 65, 2, wo es als ein ungehorsames und widerspenstiges Volk geschildert wird, nach welchem Gott den ganzen Tag seine Hände ausstreckt. Es giebt also keine Entschuldigung für den Unglauben der Juden; sie allein haben ihre Entfremdung vom Heil zu verantworten (V. 18—21).

Nun frägt sich aber, was der Apostel wohl mit dieser Auseinandersetzung bezweckte: gewiß war es nicht seine Absicht, sein Volk, dessen Verblendung ihm so schmerzlich war, in den Augen der Heiden herabzusetzen. Einleuchtender wäre schon die Annahme, daß er es auch in diesem Kapitel noch mit dem oben erwähnten Bedenken zu thun habe, welches den Heidenchristen aus der Entfremdung Israels vom Heil erwuchs; allein warum dann das Fehlen jeder Verbindung durch irgendwelche Partikel mit dem Vorhergehenden? Auch wird hier gar keine Rücksicht mehr genommen auf das 9, 6 ausgesprochene Thema, daß nämlich trotz des Unglaubens Israels Gottes Wort doch nicht hinfällig sei; und dann ist der Beweis für diesen Satz im 9. Kapitel so geführt, daß man die Beibringung weiterer Gründe nicht erwartet. Einfacher ist es deshalb anzunehmen, daß der Apostel, der von Anfang bemüht ist,

die Glieder der römischen Gemeinde im Glauben zu befestigen, auch hier denselben Zweck verfolgt, und zwar so, daß er ihnen am Beispiele der Juden zeigt, wie verkehrt und sündig das Streben nach eigener gesetzlicher Gerechtigkeit ist. Darauf deutet die Sorgfalt, mit welcher er Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit von einander scheidet, so wie die wiederholte Beteurung, daß wer glaubt, wer den Namen des Herrn anruft, errettet wird und auch die Erinnerung, daß zwischen Juden und Griechen kein Unterschied sei; dem gleichen Zwecke dient ebenfalls die weitere Darlegung, daß Gott alles gethan habe, damit jeder, der will, zum Glauben gelangen könne. Überflüssig war aber eine solche Warnung nicht; denn, abgesehen davon, daß sich eine Minderheit getaufter Juden in der römischen Gemeinde vorfand (15, 7—9), waren die Schwachen im Glauben, die den Genuß gewisser Speisen mieden und auf Tage hielten (14, 1—6), noch immer nicht frei von gesetzlichem Streben; wohin aber das führen kann, hatte der Apostel an den Galatern erfahren. Darum warnt er vor solcher Verirrung, wie er im folgenden Kapitel auf einen andern Abweg aufmerksam macht, auf den die Heidenchristen geraten konnten.

Im elften Kapitel, dem wir unsere Aufmerksamkeit jetzt zuwenden, haben einige Exegeten einen „Trost hinsichtlich der Ausschließung eines großen Teils Israels vom messianischen Heil" finden wollen, so z. B. Meyer und De Wette. Nun mochte es wohl für Paulus, der von Herzen seines Volkes Rettung wünschte, ein Bedürfnis sein, einer bessern Zukunft entgegenzublicken. Seine heidenchristlichen Leser dagegen, die er vor Selbstüberhebung, ja vor Geringschätzung Israels glaubt warnen zu müssen, waren doch wohl nicht sehr trostbedürftig inbezug auf eine mögliche Verwerfung des jüdischen Volkes. Des Apostels Zweck ist vielmehr, die glaubigen Heiden zur demütigen Anerkennung der Vorzüge Israels und seiner großen Zukunft zu führen und sie vor der Gefahr zu warnen, in die ein selbstgefälliges Rühmen sie stürzen könnte. Das Ziel, dem er entgegenstrebt, und das V. 32 zum vollen Ausdruck kommt, ist eben, daß alle in Demut ihre Sündhaftigkeit und Verdienstlosigkeit vor Gott erkennen, aber auch für sich und andere der rettenden Gnade vertrauen: eine Gesinnung, die für die Entwickelung einer gesunden

persönlichen Frömmigkeit, sowie für die auf gegenseitige Achtung gegründete Einigkeit der Gemeinde Christi von der größten Wichtigkeit ist. Wir haben hier gleichsam den praktischen Wiederhall von 3, 21—24, wobei das Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι der ersten Kapitel mehrfach durchklingt.

Stufenweise entwickelt sich der Gedanke zu immer größerer Bestimmtheit in den vier Unterabteilungen, in die das Kapitel bis zu V. 32 zerfällt: 1—10; 11—15; 16—24 und 25—32.

1) In der ersten Unterabteilung (V. 1—10) bezeugt Paulus, daß Gott sein Volk nicht verworfen habe, wie aus der vorhergehenden Darlegung irrigerweise geschlossen werden könnte: er selbst, der gläubige Israelit, sei davon ein Beweis (V. 1). Auch könne Gott sein Volk, das er zum voraus erkannt und erwählt hat, nicht verstoßen; vielmehr sei, wie einst zu Elias Zeiten, ein aus Gnaden erwählter Überrest vorhanden (V. 2—5); bedeutsam wird hinzugefügt, daß diese Wahl aus Gnaden, nicht um der Werke willen erfolgt sei; Paulus wird nicht müde, immer wieder auf den für die Entwickelung des geistlichen Lebens so wichtigen Unterschied zwischen der Glaubens- und der Werkgerechtigkeit zurückzukommen, wie es ja auch kein besseres Mittel giebt, jeder Anwandlung von Selbstgefälligkeit bei den Gläubigen vorzubeugen (V. 6). Die Auserwählten also haben das Ziel erreicht; die übrigen sind verstockt, wie solches im Alten Testament vorausgesagt ist (V. 7—10).

2) Die zweite Unterabteilung (V. 11—15) zeigt weiter, wie diese teilweise Verstockung der Juden nicht deren Verderben, sondern die Rettung der Heiden bezweckte; weil die Juden von ihren gesetzlichen Ansprüchen und Vorurteilen nicht lassen wollten, hat Gott sie der Verstockung preisgegeben, damit das lautere Evangelium, frei von jeder jüdischen Beimischung bei den heidnischen Völkern freudige Aufnahme finde (V. 11)[1]; aber gerade deshalb ist von der zukünftigen Annahme des israelitischen Volkes noch viel größeres Heil zu er-

---

[1]) Sehr fein erläutert Godet die Stelle: „Comme il (Israel) voulait à tout prix maintenir son système légal, Dieu a été obligé de l'aveugler ... autrement l'Evangile se fût judaïsé; les païens croyants auraient dû devenir les prosélytes d'Israël, et c'en était fait du salut pour le monde."

warten (V. 12). Darum auch Paulus, eben in seiner Eigenschaft als Heidenapostel, sich bemüht, sein Amt fruchtbar zu machen, um dadurch womöglich seine Volksgenossen zur Nacheiferung zu reizen (vgl. 10, 19 und 11, 11), damit daraus wieder ein Segen für die Heiden erwachse; denn die Bekehrung der Juden werde eine solche Fülle geistlichen Lebens zur Folge haben, daß es wie ein Aufleben aus dem Tode sein werde; „ce sera comme une résurrection générale, une palingénésie de l'humanité", sagt Reuß die Stelle umschreibend (V. 13—15).

3) In der dritten Unterabteilung (V. 16—24) spricht der Apostel seine Hoffnung inbezug auf Israels Zukunft noch bestimmter aus, indem er nachweist, worauf sie sich gründet; zugleich warnt er die Heidenchristen vor falschem Selbstvertrauen. In der That, als Nachkommenschaft der Patriarchen, sind die Juden ein heiliges, gottgeweihtes Volk (V. 16); wenn nun auch einzelne von ihnen vom Heil ausgeschlossen, Heiden dagegen an ihrer Statt aufgenommen sind, so ist dieser letzteren Begnadigung immerhin durch Israel vermittelt; also ist für sie kein Grund vorhanden, sich über die Juden zu erheben (V. 17 f.). Vielmehr haben die Heidenchristen Ursache, im Blick auf Israels Schicksal sich zu fürchten, daß ihnen noch gleiches widerfahre (V. 19—21). Der Apostel ermahnt sie, die vorliegenden Beweise der Güte und der Strenge Gottes ins Auge zu fassen: sie selbst könnten noch verworfen werden, wenn sie aus dem Glauben fallen; so können auch die Juden, wenn sie nicht im Unglauben beharren, wieder eingepfropft werden, und dies um so mehr, als sie dem gottgeheiligten Volke entstammt sind (V. 22—24).

4) In der vierten Unterabteilung (V. 25—32) wird endlich die Hoffnung inbezug auf die zukünftige Rettung Israels als eine zweifellose hingestellt, insofern sie auf göttlicher Offenbarung beruht (*μυστήριον*) und das Gegenteil mit Gottes Treue gegen seine eigenen Ratschlüsse unvereinbar wäre.

Die Heidenchristen vor Selbstüberhebung zu warnen, will ihnen Paulus nicht vorenthalten, was Gott ihm geoffenbart hat, nämlich, daß ein Teil Israels zwar verstockt ist, bis die Gesamtheit der Heiden ins Reich Gottes eingegangen sein werde, daß dann aber

ganz Israel, der Verheißung gemäß, werde errettet werden (V. 25—27). Inbezug aufs Evangelium sind die Juden zwar feindlich gesinnt gegen Gott um der Heiden willen [1]), aber, was die Erwählung betrifft, sind sie von Gott geliebt um der Väter willen; denn Gott bleibt seinem Ratschluß treu (V. 28 f.). Denn, wie die einst ungehorsamen Heiden durch den Ungehorsam der Juden des göttlichen Erbarmens teilhaftig geworden sind, so werden auch die jetzt ungehorsamen Juden infolge der Begnadigung der Heiden (vgl. V. 11 u. 14) Barmherzigkeit erlangen (V. 28—30); denn, so schließt der Apostel, Gott hat alles beschlossen unter den Ungehorsam, auf daß er sich aller erbarme (V. 32). In Demut sollen alle Menschen ohne Unterschied sich unter das Urteil Gottes beugen, nach welchem sie an die Sünde dahingegeben sind, auf daß alle ohne Unterschied von Gott begnadigt werden, und so folgerichtig alle Ehre Gott allein zukomme.

Unter diesem Eindruck stimmt Paulus gleichsam einen Lobpsalm an und preist den unergründlich tiefen Reichtum der Weisheit und Erkenntnis Gottes, die sich in seinen Gerichten, wie in seinen gnädigen Führungen offenbart (V. 33); und der gegenüber der Mensch dasteht, entblößt von allem Verständnis und jeglicher Einsicht, sowie von jedem Verdienst, das er vor Gott könnte geltend machen (V. 34 f.); darum in Ewigkeit die Ehre allein Gott gebührt, von dem alles kommt, durch den alles besteht, der aller Dinge letztes Ziel ist (V. 36).

Ist die hier versuchte Auffassung unserer drei Kapitel wirklich haltbar, so schwinden mehrere der größten Schwierigkeiten, welche unser Abschnitt bisher darbot. Vor allem ist nicht mehr die Rede von einer Rechtfertigung des göttlichen Verhaltens dem alttestamentlichen Bundesvolke gegenüber oder von der Missionspraxis des Apostels, d. h. von Erörterungen, die gerade keinem sehr dringenden

[1]) Unstreitig ist Bengel im Rechte, wenn er zu d. St. bemerkt: „dicuntur hostes, active; mox dilecti, passive: . . . malum imputandum homini; bonum proficiscitur a Deo. Sic quoque opponuntur inter se misericordia et infidelitas v. 30 ss.“.

Bedürfnis zu entsprechen schienen, somit einem Manne, wie Paulus, bei dem jedes Wort eine That ist, kaum zugeschrieben werden können. Das dreifache Zeugnis von der freien Gnade Gottes als der alleinigen Quelle des Heils, von der Unfähigkeit des Menschen durch des Gesetzes Werke gerecht und selig zu werden, und von der Notwendigkeit das Heil im Glauben zu erfassen, welches den Inhalt der acht ersten Kapitel bildet, dieses dreifache Zeugnis ist der Grundton, der auch in unserm Abschnitt immer wieder durchklingt. Nur während Paulus den Heilsweg dort in allgemein gehaltenen Zügen theoretisch darstellt, hat er es hier mit der Aufnahme zu thun, die das Evangelium in der Wirklichkeit findet: mit den Zweifeln, die ihm entgegentreten, mit den Verkehrtheiten, die seinen Segen mindern, wo nicht gar vernichten könnten. Wenn die Heidenchristen an dem Fernbleiben der Juden um so mehr Anstoß nehmen konnten, je einleuchtender des Apostels Zeugnis für sie war, so wird diese Schwierigkeit gehoben durch den Nachweis, daß diese Ausschließung die natürliche Folge davon ist, daß die Juden durch Werke, nicht durch den Glauben nach dem von Gottes freier Gnade gespendeten Heile trachteten. Wenn die Glieder der Gemeinde durch unrichtige Anwendung des alttestamentlichen Wortes, sowie auch durch die natürliche Neigung ihres Herzens versucht waren, das Evangelium durch gesetzliche Zusätze zu trüben, hält ihnen der Apostel die unverständige und widerspenstige Selbstgerechtigkeit der Juden warnend entgegen. Die Heidenchristen konnten aber auch sich durch die ihnen für jetzt geschenkten Vorzüge zu Hochmut und Selbstüberhebung hinreißen lassen; darum hält ihnen Paulus sowohl die trostreiche Gegenwart als auch die herrliche Zukunft Israels entgegen. So bilden unsere Kapitel einen notwendigen Zusatz zu der theoretischen Darstellung des Heilswegs; sie sind bestimmt, die Gläubigen in den thatsächlichen Verhältnissen mit ihren Gefahren zu orientieren.

Noch eine weitere und nicht geringe Schwierigkeit würde durch unsere Auffassung beseitigt: ist es in der That möglich anzunehmen, daß Paulus, der allezeit beflissen ist, Seelen zu retten, seine Zeit und Kraft an unlösbare Fragen vergeude? Daß er zu einer Lehre von der Gnadenwahl sich bekenne, die seiner eigensten Erfahrung

widerstreitet, indem sie allen Anteil menschlichen Verhaltens an der Erlangung des Heils vernichtet? Ist es möglich, einen Denker, wie Paulus, mit sich selbst in so offenbaren Widerspruch zu setzen, daß er in einem Atem sagen könnte, Gott rette oder verdamme ganz abgesehn von des Menschen Verhalten, und die Rettung hänge davon ab, ob der Mensch glaube oder nicht? Freilich steht das erstere 9, 18; aber wenn 9, 6—29 bloß die Grundlage bildet, von der aus Paulus zeigt, daß ganz naturgemäß die gläubigen Heiden gerettet wurden, die Juden aber, da sie nicht glaubten, draußen blieben, so ist dem Dogma von der Gnadenwahl die Spitze abgebrochen. Der Apostel stellt nur in den grellsten Farben dar, was er an sich selbst erfahren hatte, und was die Schrift ihm bestätigte, nämlich, daß der Mensch an sich ganz und gar unfähig ist zum Heile durchzudringen. Den spekulativen Hintergrund dieser Thatsache läßt er unberührt, bezeugt dagegen mit aller Entschiedenheit, daß die Gnade des Herrn, der reich ist über alle, die ihn anrufen, jedem zuteil wird, der sie im Glauben ergreift. So werden unsere drei Kapitel mit ihrem das wirkliche Leben berücksichtigenden Zeugnis zu einer neuen Bestätigung des vorhergehenden Teils des Briefs. Indem aber Paulus Juden und Heiden alles eignen Verdienstes entkleidet, um sie ganz auf die allen dargebotene Gnade zu verweisen, bereitet er wieder den Boden für die Ermahnungen des 12. und 13. und namentlich für die des 14. und 15. Kapitels (14, 1 bis 15, 13), wo er die Einigkeit im Geist den Gläubigen so dringend ans Herz legt.

So schwindet nun auch die dritte Schwierigkeit, die uns in unserm Abschnitt entgegentrat: wir haben es nicht mehr mit einem fremden Gegenstand zu thun, der in den sonst so wohlgefügten Organismus des Römerbriefs eingekeilt wäre; sondern mit Belehrungen und Ermahnungen, die sich dem Ganzen in der natürlichsten Weise eingliedern, ja durch welche die praktische Tragweite des Briefs noch erhöht wird, auch für uns. Denn der Apostel hat es hier nicht mehr mit der Beseitigung von Anstößen zu thun, in die wir uns kaum hineindenken können: vielmehr treibt sein Wort uns an, in frohem zuversichtlichem Glauben die Gnade zu ergreifen, daß sie uns erneuere und selig mache; denn auf uns und

unsere Werke zu sehn, wirkt nur Mutlosigkeit oder Hochmut, oder gar beides zugleich. Mit solchem allem eigenen Verdienst entsagenden und alles von Gott hinnehmenden Glauben ist uns aber auch der Weg gezeigt, wie die Gläubigen können einerlei gesinnt sein, nach Jesu Christo, einmütiglich mit einem Munde Gott und den Vater unsers Herrn Jesu Christi zu loben. So ist und bleibt auch in diesem Abschnitt der Römerbrief, nach Luthers Ausspruch, das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium. Wie zur Zeit der Reformation, ist uns auch in unsern Tagen der Römerbrief von Gott gegeben als ein Wegweiser, der die Gemeinde Christi unter allen Wirrsalen, Zerklüftungen, Kämpfen und Gefahren richtig leite und von Stufe zu Stufe der Vollendung entgegenführe. Das walte Gott.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die neutestamentlichen Grundlagen der Lehre von der Präexistenz Christi.

Vortrag, gehalten in der Aula der Universität, zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens des akademisch-theologischen Vereins zu Kiel, am 30. Juni 1886,

von

Professor D. A. H. Franke.

Seitdem eine geschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments sich Bahn gebrochen, ist es mehr und mehr allseitig zum Bewußtsein gekommen, daß es eine Einheit der biblischen Lehre, wie sie die alte Dogmatik vorausgesetzt, gar nicht giebt. Vielmehr hat die christliche Lehre nicht nur eine Geschichte, seit Kirche und Kirchen bewußt an der Ausgestaltung des Dogmas arbeiten, sondern diese Geschichte hat eine Vorgeschichte, welche aufzuhellen wesentlich der biblischen Theologie als Aufgabe zufällt. Und wie in der Entwickelung der Organismen die bedeutendsten Evolutionen gerade der Periode des Keims und der ersten Entwickelung angehören, während die Entwickelung späterer Zeit nur relativ geringere Veränderungen der organischen Form mit sich bringt, so ist auch in der Geschichte des christlichen Gedankens die Anfangszeit die allerfruchtbarste, überreich an Wechsel und Mannigfaltigkeit, ja an tief einschneidenden Gegensätzen, und wer, wie der Referent, der Über-

zeugung lebt, daß die ganze Entwickelung von der ersten Predigt des Petrus bis hin zu dem großartigen Zeugnis des johanneischen Prologs thatsächlich dem Zeitalter der Apostel angehört, der muß freilich fragen, ob in Hinsicht auf die Weite des durchlaufenen Wegs die ganze Entwickelung der Jahrtausende sich mit diesem unvergleichlichen Fortschritt messen kann. Es ist aber, diesen zur Anschauung zu bringen, kein Lehrstück geeigneter als das zentralste der ganzen Entwickelung: die Christologie. Und in dieser wieder ist es speziell die Lehre von der Präexistenz Christi, in welcher sich der Fortschritt am deutlichsten beobachten läßt.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß der ursprünglichen Form der messianischen Verkündigung der Apostel das Moment der Präexistenz noch völlig fremd blieb. Es wird dies am wenigsten bezweifelt von denen, welche in unserm Kanon eine authentische Nachricht über das Christentum jener ersten Tage vermissen. Für den aber, welcher eine solche in der Darstellung der Acta anerkennt, wird dies aus derselben vollauf bestätigt. Petrus predigt einfach den durch die Wehen des Todes hindurch nach der Schrift zum Herrn und Messias erhöhten Sohn Davids als den Vermittler der messianischen Errettung für alle, welche seinen Namen anrufen und durch die Taufe auf denselben sich zu dieser Hoffnung bekennen. Das Zeichen seiner Messianität ist seine Auferstehung, das Zeichen seiner nahen Wiederkunft zum Gericht die Wundererscheinung der Geistesausgießung. Der Geist aber, wie er Jesu bei Lebzeiten durch besondere Mitteilung zugekommen war, ist auch dem Erhöhten nur als Gabe von Gott zugewiesen, die er zu verwalten hat, ohne daß er zu seinem Wesen in innerer Beziehung stände. Da ist also nichts, was Anlaß oder überhaupt ein Recht gäbe zur Beimengung von Vorstellungen von einer über das an sich Menschliche hinausgehenden Wesenheit Christi. Vielmehr stehen ja die Zeugen Jesu noch vollauf unter dem Eindruck der unmittelbaren Wirklichkeit Jesu von Nazareth, des *ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν καὶ τέρασιν καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι᾽ αὐτοῦ ὁ θεός* (Apg. 2, 22), *ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ᾽ αὐτοῦ* (10, 38), seines Todes

am Holz, seiner Auferstehung vom Tode. Und sofern überhaupt schon damals es die Apostel für ihre Aufgabe ansahen, Jesu Lehre innerhalb seiner Gemeinde zur Geltung zu bringen, so kann doch auch in dieser von ihnen das Moment der Präexistenz nicht wahrgenommen sein: noch der relativ späte Niederschlag dieses Zeugnisses, die synoptischen Evangelien, bieten nichts, was Jesum ausdrücklich sich eine solche vindizieren ließe.

Wenn wir die Frage aufwerfen, auf welche Weise die Gemeinde auf die Idee der Präexistenz geführt worden, so bietet allerdings sich eine Fülle der Möglichkeiten dar. Sehen wir schon am Pfingstfeste Petrus die ganze Entwickelung der Dinge bis zum Ereignisse des Tages in das Licht des prophetischen Wortes rücken, so könnten es ganz wohl die Aussagen der Schrift gewesen sein, welche den Jüngern den Blick auf ein Leben ihres Herrn erschlossen, welches seinem irdischen Dasein voraufgegangen. Stellen, wie Jes. 9, 5 mit den Majestätsnamen „starker Gott" und „Ewigvater", wie Mich. 5, 1: „dessen Ausgänge von Ur her, von ewigen Tagen", endlich der himmlische Menschensohn aus Dan. 7, 13 konnten allerdings solche Wege weisen, wie sie zweifellos auf die Messiasvorstellung der Synagoge nicht ohne Einfluß geblieben sind. Es konnte ferner die nicht ausbleibende schriftgelehrte Auseinandersetzung mit dieser letzteren dazu führen, daß die messianische Dogmatik der Schriftgelehrten auch in die Lehrweise der Gemeinde Eingang fand, ja es konnte der mehrfach bezeugte Übertritt schriftgelehrter Juden das in Rede stehende Moment unversehens in die Gemeinde einführen, in welcher es dann fruchtbaren Boden und eine eigenartige Entwickelung gefunden hätte.

So wenig aber bei dem Bestande der Quellen ein bestimmtes Urteil erlaubt ist, so ist doch vor allem hervorzuheben, daß die angeführten Worte aus Jesaias und Micha nicht einmal anklangsweise im Neuen Testamente verwertet werden. Die Stelle aus Daniel aber ist wenigstens in der älteren neutestamentlichen Litteratur nicht im Sinne der Präexistenz verwandt worden. Wie aber auch immer die Idee der letzteren Eingang in die Gemeinde gefunden haben mag: so viel läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß sie erst dann allgemeiner werden und kirchliche Geltung erlangen

konnte, als die Gemeinde das Bedürfnis empfand, für den, an dessen Namen Gott das Heil geknüpft, eine spezifische Würdestellung nachzuweisen, welche nicht nur auf den Jesu in seinem Leben auf Erden und in seiner Erhöhung zuteil gewordenen Erweisen göttlicher Huld beruhte, sondern welche ihn selbst, seine Wesenheit, als über das allgemeine Menschliche hinausragend und eben darum prädestiniert und qualifiziert zu der ihm in der Geschichte zugefallenen einzigartigen Rolle erscheinen ließ, kurz: als man sich veranlaßt sah, die Person des Erlösers zum Gegenstande theologischen Denkens zu machen.

Der erste aber, welcher in der Gemeinde durch Anlage und Beruf darauf hingewiesen war, das christliche Bewußtsein zur Geschlossenheit eines theologischen Systems auszugestalten, war Paulus, der Apostel Jesu Christi. Und je durchgreifender bei ihm, der nichts zu wissen behauptet, als Christum, die Bedeutung der Heilandspersönlichkeit ist, in welcher alles Walten Gottes, ja Erde und Himmel ihren Mittelpunkt finden; je spezifischer das Neue, das in Christo der Welt mitgeteilt worden: um so unausweichlicher sah sich Paulus darauf verwiesen, das Wesen Christi noch anders zu bestimmen, als gemäß dem, was Jesus *κατὰ σάρκα* war — empirischer Mensch vom Weibe geboren, Glied des Volkes Israel, Sohn Davids. Nein, es mußte in ihm selbst ein neues, himmlisches, geistliches in die Welt eingetreten sein; das neue Leben, dessen sich der Gläubige in seiner Gemeinschaft erfreut, mußte in seinem ewigen Wesen begründet sein; sollten in ihm alle sarkischen Unterschiede des Diesseits aufgehoben erscheinen, so mußte sein eigenes Leben einer Kategorie der Dinge angehören, welche den Gesetzen des Diesseits nicht unterstand.

Einer solchen Betrachtungsweise des Herrn seitens des Apostels aber kam augenscheinlich die Art zugute, wie Paulus ihn kennen gelernt: nicht aus der Predigt der Urapostel, vor allem nicht aus eigenem Sehen und Hören des auf Erden Wandelnden, sondern durch unmittelbare Wirkung des Erhöhten in einem ebenso wirklichen wie spezifisch innerlichen Vorgang (Gal. 1, 16: *ἐν ἐμοί*). Nicht als Sinnenwesen also, sondern als Geistwesen ward ihm Christus offenbar. Und vom ersten Augenblicke an war ihm ge-

wiß, damit sein eigentliches Wesen erfaßt zu haben. Wie hätte er sich damit begnügen können, den Anfang dieses Wesens in einer Fleischesgeburt zu finden?

Freilich hat es, so lange es von rechts und links Brauch und Herkommen war, nur die eigene dogmatische Ansicht in der heiligen Schrift bezeugt zu sehen, nicht an denen gefehlt, welche die Lehre von Christi Präexistenz wenigstens in den Schriften des Paulus nicht finden wollten. Hatte eine frühere Betrachtungsweise in jeder Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes die Zweinaturenlehre bestätigt gefunden, so sah nun z. B. Schleiermacher in der Stelle Kol. 1, 15 ff. Christum nur als den Vermittler der sittlichen Neuschöpfung dargestellt. So hat noch kürzlich Schenkel in seinem letzten Werke die Vorstellung persönlicher Präexistenz dem Paulus abgesprochen. Aber solche Stimmen verhallen heute einsam und wirkungslos.

Dennoch ist es nicht an dem, daß über das in Rede stehende Moment der paulinischen Lehre einige Einstimmigkeit herrschte. Zunächst ist Streit über die Bedeutung, welche demselben innerhalb des paulinischen Lehrganzen zukommt. In dieser Hinsicht ist vor allem bei Ritschl und seinen Nachfolgern die Tendenz unverkennbar, das metaphysische Moment in des Apostels Christologie, wenn es einmal nicht geleugnet werden kann, nur in möglichst beschränktem Umfang anzuerkennen. Nur die Bedeutung einer Hilfslinie soll die Präexistenzidee für die Christologie des Apostels haben.

Unseres Erachtens giebt es überhaupt keinen Umstand, welcher einem geschichtlichen Verständnis der paulinischen Schriften hemmender im Wege steht als die Verkennung des metaphysischen Unter- und Hintergrundes der Darstellung des Apostels. Speziell jene Herabdrückung der Präexistenz bei Paulus ist eine entschiedene Verkennung der Thatsachen. Das gewählte Bild ist um so unglücklicher, je seltener Paulus, der doch die Zusammenhänge seines Gedankens oft genug entwickelt, die angebliche Hilfslinie in seine Konstruktion hineinzieht. Gerade die relative Zufälligkeit, welche den auf die Präexistenzvorstellung hindeutenden Momenten in den Stellen Röm. 8, 3: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας* und Gal. 4, 4: *ἐξαπέστειλεν* eignet, während die klassischen Stellen

von Christi Armwerden und Selbstentäußerung 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 5 ff. sogar außerhalb jedes lehrhaften Zusammenhangs stehen, beweist, wie selten ihn ein dogmatisches Interesse auf das in Rede stehende Moment führt. Wo wir ihn aber, wie an der angeführten Kolosserstelle, ex professo auf den Gegenstand eingehen sehen, geführt von dem Interesse, auszusagen, was wir an Jesu haben, da giebt er mit vollen Händen, da folgt ein Hoheitsprädikat dem andern, da wird seine Rede zum Dithyrambus. So aber trägt der Apostel nur vor, was ihm unmittelbarer Glaubensgrund ist. Die Fülle des Heils, das in Christo beschlossen ist — sie deckt sich ihm unmittelbar mit der Gottheitsfülle, welche in Christo wohnt. Die Hoheitsstellung, welche dem Haupte der Gemeinde zukommt — sie ist die gebührende Stellung dessen, der, weil er der Erstgeborene alles Erschaffenen ist, so auch in allen Stücken das Erstgeburtsrecht beanspruchen kann. Das aber sind nicht eigentlich reflektierte Zusammenhänge. Das ist unmittelbare Ineinanderschau des Ewigen und des Gewordenen, des Überzeitlichen und des Geschichtlichen.

Man wird aber, wenn man die Bedeutung der Präexistenzvorstellung für Paulus richtig schätzen will, nicht den Weg zu gehen haben, daß man aus seinen Briefen die Stellen zusammenrechnet, in denen Paulus sich direkt oder doch mittelbar auf die Präexistenz bezieht. Demnach würde allerdings dem Gegenstande nur ein winziger Bruchteil des Interesses des Apostels zugewandt sein. Und selbst wenn die genaue Analyse des einschlägigen Materials darauf führen sollte, daß er den in Rede stehenden Vorstellungskreis bis in die Details durchgearbeit, so könnte man das für Schularbeit halten, die einen Maßstab für die Bedeutung der Sache nicht böte. Einen überraschenden Aufschluß aber über die letztere bietet der Name, den unter den Männern des Neuen Testaments allein Paulus [1]) für seinen Herrn hat, der Name „Christus Jesus“. Daß Paulus diesen als Ausdruck seines spezifischen Christusbewußtseins betrachtet, ergiebt sich aus dem absichtsvollen Gebrauch, wel-

[1]) 1 Petr. 5, 10. 14 ist Ἰησοῦ unecht; Apg. 17, 3; 18, 5. 28 gehören nicht hierher.

chen er von dieser oder der gewöhnlichen Namensform macht. Nur letztere ist ihm der Ausdruck des allgemein und unveräußerlich christlichen: „einen anderen Grund kann niemand legen, außer dem gegebenen: Jesus Christus". — Aber wenn der Name Jesus Christus sich in das allgemein christliche Bekenntnis exponiert, daß Jesus, die notorische Persönlichkeit, der Christus sei, d. h. der von Gott zu messianischem Berufe bestimmte und zu messianischer Herrlichkeit erhöhte, so der Name Christus Jesus in das formell umgekehrte, daß Christus Jesus sei, d. h. in der notorischen Persönlichkeit Jesu geschichtlich zur Erscheinung gekommen. Da springt zunächst in die Augen, wie dieser Name der eigentlichen Genesis gerade des paulinischen Christusglaubens entspricht. Der Erhöhte offenbart sich ihm vom Himmel aus. *Τίς εἶ κύριε; — ἐγὼ Ἰησοῦς.* Wie aber hätte Paulus dieser Erfahrung nachgehend jenen Namen bilden können, wenn ihm nicht der himmlische Christus überhaupt das ewige *ὑποκείμενον* der irdischen Erscheinung Jesu gewesen wäre, welch letztere, also nicht nur in seiner Erhöhung zum Himmel ihr Ziel gefunden, sondern auch selbst nur die geschichtliche Erscheinungsform des vom Himmel zur Erde herabgestiegenen, also vordem im Himmel präexistierenden Christus war (Röm. 10, 6)? So aber wurde dem Apostel die Fleischeserscheinung Jesu mehr zu einem Durchgangspunkt, zu einer vorübergehenden Form des individuellen Lebens des an sich himmlischen Christus, vor welcher, in welcher und nach welcher die Erlöserpersönlichkeit in unwandelbarer, wesentlicher Identität mit sich selbst fortbesteht. Jene hat nur die Bedeutung, die Bedingungen zu erfüllen, vermöge derer nun der erhöhte Herr vom Himmel aus das Heil allen zuzueignen den Beruf hat. Man mag daraus entnehmen, mit welchem Rechte man aus dem Namen Christus Jesus bis in unsere Tage hinein den Vorwand nahm, gegen die Beziehung der Aussage Phil. 2 auf den Präexistenten Einspruch zu erheben, während derselbe vielmehr in Kürze dasselbe besagt, was jene ganze Stelle ausführt, daß nämlich Christus, himmlische Wesenheit an sich, in die Erscheinung endlichen Menschenwesens eingegangen, um in dieser konkret menschlichen Bestimmtheit seine Erhöhung zu erfahren, welche ihn zur Stellung des *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* erhoben hat. Nur von

hier aus erklärt es sich vollständig, daß Paulus zur richtigen Erkenntnis Christi dem Wissen um Jesu Fleischesleben so wenig Bedeutung beimißt.

So aber erscheint die Präexistenzidee für die paulinische Christologie nicht als konstruktive Zuthat, sondern als die alles tragende Voraussetzung.

Um so wichtiger ist es, wahrzunehmen, daß Paulus die Präexistenzlehre nirgends als ein seiner Predigt eigentümliches Moment herausstellt. So entschieden Paulus seinen Gegensatz zur Predigt eines „andern Jesus“ ausspricht, welche auf den Christus *κατὰ σάρκα* und sein Verhältnis zu Israel, auf seine Gesetzeslehre und *ἐντολαί* allen Ton legte — nirgend findet sich die Andeutung, daß er sich hinsichtlich der allgemeinen Voraussetzungen seine Christologie zu seinen Gegnern im Gegensatz gesehen. Ja im Kolosserbrief, wo Paulus seine Christologie im Gegensatz zu judaistischer Gnosis entwickelt, scheint er es mit Gegnern zu thun zu haben, welche nicht weniger als er selbst von Christi himmlischem Ursprung ausgingen, indem sie die einzigartige Bedeutung Christi eben dadurch beeinträchtigten, daß sie ihn dem ungezählten Heere himmlischer Machtwesen eingliedeten, statt ihn als die *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ πάσης ἐξουσίας* zu würdigen. Wie aber dem auch sei — jedenfalls ist in diesem Zusammenhang nicht der geringste Anlaß, anzunehmen, daß Paulus etwas anderes als allgemeine Sätze des Gemeinglaubens ausspreche, deren Beanstandung er von kirchlicher Seite nicht zu erwarten hatte. Wie hätte er sonst diese Dinge so ohne weiteres als Concessa, nicht in lehrhafter Darstellung entwickeln, noch in apostolischer Vollkommenheit proklamieren, sondern in einfach relativischer Anknüpfung als unantastbare Attribute des Wesens Christi der Aussprache über dessen Heilsmittlerstellung zum Grund legen können? Und wie die Stellen Röm. 8 u. 10, sowie Gal. 4 nur einem Gemeindekreise deutlich werden konnten, dem die Präexistenzidee geläufig war, so wird wieder 2 Kor. 8 und Phil. 2 die Lebendigkeit desselben in dem Maße vorausgesetzt, daß Paulus auf das bekannte und anerkannte Faktum der freiwilligen Selbstentäußerung Christi (*γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν* 2c.) seine Ermahnung zur Nachfolge begründet. Dabei beachte man, daß wenig-

stens die römische Gemeinde weder durch Paulus selbst, noch durch einen seiner Mitarbeiter das Evangelium besaß, also mit dem spezifisch paulinischen Typus desselben nicht vertraut war.

Aus dem allen aber ergiebt sich, daß, welches auch die Bedeutung gewesen sein mag, welche Paulus und sein Wort für die Einführung des Präexistenzgedankens in das Bewußtsein der Gemeinde gehabt hat, dieser an sich doch nicht auf Paulus zurückzuführen ist. Daß sich in allen seinen Briefen auch nicht eine Zeile findet, mit welcher er denselben, gegnerischer Beanstandung gegenüber, zur Geltung zu bringen suchte, ist schon bemerkt worden. Jedenfalls muß es ihm selbst gar nicht zum Bewußtsein gekommen sein, welch durchgreifende Veränderung der ursprünglichen Betrachtungsweise der Person Christi die Betrachtung desselben als präexistenten Gottwesens mit sich führte. Und doch wäre es schlechthin undenkbar, daß ihm die Folgen dieses Theologumens unklar geblieben sein sollten, Folgen, die er thatsächlich selbst klar gezogen hat im Universalismus des Evangeliums und in der Betrachtung des Christentums als eines spezifisch Neuen, wenn er sich bewußt war, selbst erst die Prämissen erbracht zu haben, aus denen sich diese Folgen ergaben. Ebenso aber muß es seinen Zeit- und Glaubensgenossen völlig entgangen sein, wem sie die fremdartige Bereicherung ihres christologischen Bewußtseins oder vielmehr die Umsetzung ihres schlichten Messiasglaubens in Christologie verdankten. Ist es doch unzweifelhaft, daß für weite Kreise der Gemeinde, für judenchristliche zumal, in denen doch gleichwohl der Präexistenzgedanke Wurzel faßte, die offenkundige Herkunft desselben von dem als Volksfeind betrachteten Urheber des gesetzlosen Evangeliums das Aufkommen desselben ausgeschlossen hätte.

Wir würden auch, wenn Paulus denselben im Zusammenhang seines Evangeliums selbständig entwickelt hätte, viel deutlicher in die Genesis desselben sehen, als dies nunmehr der Fall ist. Es könnte ja nicht fehlen, daß Paulus jenen immer wieder im Zusammenhang mit den Interessen zum Ausdruck bringen würde, denen er seine Entstehung verdankte. Aber etwas Derartiges ist offenkundig nicht der Fall. So unzweideutig die Bedeutung seiner Christologie für sein ganzes Evangelinm ist — grundlos ist, wenn

die Quellen zu entscheiden haben, die Behauptung, daß Paulus die Präexistenzidee als Grundlage für dasselbe entwickelt habe. In jedem Falle müßte er sich des objektiven Rechtes solcher folgenschweren Spekulation zweifellos bewußt gewesen sein, er hätte sonst sein Heidenevangelium auf Luft und Duft gegründet. Was aber hätte ihm solche Gewißheit gegeben? Man beruft sich auf den Eindruck des zur Herrlichkeit erhöhten, welcher in seinem Geiste als prähistorisches Gegenbild unmittelbar den Präexistenten hervorgerufen habe. Aber auch Jakobus bekennt feierlich „unsern Herrn der Herrlichkeit Jesum Christum“, ohne scheint's eine Nötigung empfunden zu haben, jenen Rückgang ins Unendliche anzutreten. Und ob Paulus solcher Intuition würde so unbedingt gefolgt sein? Fragt man aber nach den objektiven Instanzen, aus denen Paulus das in Rede stehende Theologumen hätte schöpfen können, so ist nach dem Eingangs Bemerkten nicht wohl daran zu denken, daß Paulus dasselbe selbständig aus der Schrift erhoben, so bestimmt es auch nachher von ihm an der Schrift orientiert worden ist. Der Rekurs aber auf Jesu eigenes Zeugnis verbietet sich ebenso wohl beim Blick auf dessen Charakter, wie angesichts der notorischen Stellungnahme des Paulus diesem Zeugnis gegenüber. Somit bliebe nur denkbar, eine spezielle göttliche Belehrung über diesen Punkt anzunehmen. Wäre derselbe dem Apostel durch unmittelbare Offenbarung erschlossen, wie denn Paulus für sein Evangelium als solches sich auf diese Quelle beruft — wie könnte uns jeder Hinweis auf diesen Ursprung der Idee fehlen? Freilich war die Christusoffenbarung, welche ihn zum Apostel Jesu machte, nach Gal. 2, 15 f. vgl. Eph. 3, 3 derartig, daß ihm in derselben unmittelbar die Betrachtungsweise aufging, welche ihm die Bestimmung des Evangeliums auch für die Heiden erschloß. Eben darum aber kann in dem Christusbilde, welches er gewann, der Zug der Präexistenz von vornherein nicht gefehlt haben. Ist nun eine spezielle, auf diesen Punkt gehende Mitteilung von Gott in diesem Augenblicke ausgeschlossen, so muß die Vorstellung von der Präexistenz des Messias schon im Geistesleben des Apostels fertig vorgelegen haben als ein integrierendes Moment seines Messiasbegriffs, den auf den ihm in Herrlichkeit erscheinenden einfach zu

übertragen, Paulus sich durch das Ereignis auf dem Wege nach Damaskus veranlaßt sah.

Dann aber wird deutlich, daß die Genesis der Präexistenzidee überhaupt nicht auf spezifisch christlichem Boden zu suchen ist, sondern in den Schulen der rabbinischen Theologie; daß dieselbe ein integrierendes Moment gebildet haben muß jener messianischen Dogmatik, welche, teils Eigentum der Schule bleibend, teils aber auch die ganze Erwartung des Volkes bestimmend, durch ihren Konflikt mit dem Gange der Erfüllung und speziell dem messianischen Berufswirken Jesu zur äußern Tragik der evangelischen Geschichte so viel beigetragen hat.

Freilich ist es bis in die neueste Zeit hinein bestritten worden, daß dem zeitgenössischen Judentum die Idee eines persönlich präexistierenden Messias geläufig gewesen sei. Und wirklich kann es nicht bezweifelt werden, daß die allgemeine, volkstümliche Betrachtung vom Messias an ganz anderen Dingen haftete, als an Spekulationen über seinen überirdischen Ursprung. Dennoch war selbst für sie, fast im Gegensatz zu den ganz bestimmten Erwartungen, die man anderseits hegte, dieser Ursprung in ein Geheimnis gehüllt: *Ὁ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστιν*, so halten die Jerusalemiten Jesu entgegen (Joh. 7, 27), dessen Herkunft sie zu kennen wähnen. Dem theologischen Denker aber war es längst zum feststehenden Dogma geworden, daß alles, was man am Ende der Zeiten von Gott erwartete, schon von Anbeginn her bei Gott vorhanden sei, welcher alles im Himmel aufbewahre: das himmlische Reich, das himmlische, obere, neue Jerusalem, das himmlische Heiligtum, den himmlischen Lohn, den Baum des Lebens, das himmlische Manna, wohl gar den neuen verklärten Leib der Herrlichkeit, um es endlich alles vom Himmel auf die Erde niedersteigen zu lassen, dem auserwählten Volke zum Erbteil. Ja man hatte sich gewöhnt, in den Irdisch-Wirklichen nur die Schattenbilder jener ewigen Urbilder zu sehen, die doch einst selbst sollten offenbart werden, in Erscheinung treten, wenn an die Stelle der vergänglichen untern Welt die obere unvergängliche als die neue treten werde: denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig (2 Kor. 4, 18). So war denn das Irdische

nur eine vorübergehende Phase in Gottes Ökonomie — die himmlische Welt erschaffen von Gott vor der irdischen, um zu bestehen, nachdem die irdische, das σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, vorübergegangen sein würde (1 Kor. 7, 31; 1 Joh. 2, 17).

War aber so das Reich selbst „bereitet von Grundlegung der Welt her“ (Matth. 25, 34), wie hätte der im Bilde fehlen sollen, der als dieses Reiches Bringer, Mittelpunkt und gewissermaßen Inbegriff gedacht wurde, der Messias? Und wirklich bieten, von späteren Quellen abgesehen, wenigstens die Bilderreden des Henoch und das vierte Buch Esras den Beleg, daß diese Anschauung thatsächlich vollzogen worden. Der Messias, so heißt es, „ward auserwählt und verborgen vor Gott, ehe denn die Welt geschaffen wurde“. Im Paradiese wird er verborgen gehalten und aufbewahrt für seine Offenbarmachung am Ende der Zeiten.

Wie weit diese Betrachtungsweise an der Hand der Schrift entwickelt worden war, läßt sich im einzelnen nicht mit Bestimmtheit nachweisen. Nur das kann nicht auffallen, daß es speziell das Buch Daniel ist, in dessen himmlischem Menschensohne, welcher wohl auch zum Theologumen vom himmlischen Menschen den Anstoß gab, man auch den im Himmel präexistierenden Messias erkannte. Es ist bekannt, daß das Buch Henoch den Messias mit dem Namen des Menschensohnes bezeichnet — mindestens ebenso früh, als Jesus selbst seine verborgene Herrlichkeit in diesen Ausdruck hüllte.

Daß aber Paulus bei seiner Bekehrung keinen Anlaß gefunden, an dieser ihm geläufigen Schultradition zu rütteln, muß unbefangenem Urteil unmittelbar einleuchten. Entsprach doch die ihm gewordene Offenbarung des himmlischen Christus zu gut der Vorstellung von des Messias ewigem himmlischem Wesen, erschloß ihm doch diese zugleich die γνῶσις von Gottes Liebesrat und Liebesthat und von der „Gnade unseres Herrn Jesu Christi, der da arm wurde, obwohl er reich war“, in einer so überwältigend herrlichen Weise, daß ihm auf Grund dieser Erkenntnis von vornherein sein Beruf feststand, die Botschaft von Christo, dem einen Herrn aller (Röm. 10, 12), auch unter alle Völker hinauszutragen. Anderseits aber hat er sich auch nicht damit begnügt, dies Erbe seiner Vergangenheit einfach hinzunehmen. Vielmehr wird uns ein näheres

Eingehen auf das Materielle der paulinischen Vorstellung bald überzeugen, welche ernste Arbeit er an das in Rede stehende Problem gewandt, wie bedeutend er die überkommene Vorstelluug fortgebildet hat. Unseres Erachtens hat er auch in dieser Hinsicht „mehr gearbeitet als sie alle".

Freilich ist die Frage, wie sich Paulus den Modus der Präexistenz in concreto gedacht habe, schon im Blick auf das spärliche und dabei recht disparate Material nicht leicht zu beantworten. Wenn aber manche an einer Lösung desselben geradezu verzweifeln, so mag das daher kommen, daß man in der Voraussetzung, daß das Denken des Apostels ein systematisches sei, eine einheitliche Antwort erwartet. Paulus aber ist viel mehr Dialektiker als Systematiker und noch mehr biblischer Theolog, d. h. Schriftgelehrter. Eine einheitliche Vorstellung von des Präexistenten Wesenheit sucht man bei ihm vergeblich. Er hat sich eben zu eigen gemacht, was immer die Schrift ihm nach dieser Seite an Aufschlüssen darbot, unbekümmert darum, daß seine Erkenntnis auch in diesem Stücke ein *γινώσκειν ἐκ μέρους* war und blieb; zufrieden, daß das Gefundene sich seinem Evangelium trefflich eingliederte. So stehen ihm denn auch bei seiner Verkündigung verschiedene Vorstellungen zugebote, je nachdem er Person und Sendung Jesu Christi zu würdigen unternimmt.

Unseres Erachtens lassen sich zunächst zwei Formen der Vorstellung des Präexistenten beim Apostel nachweisen, die beide mit seiner Verkündigung eng verbunden sind: nämlich die Betrachtung desselben als des ewigen eigenen Sohnes Gottes und als der ewigen Weisheit desselben, deren hypostatische Fassung, schon in der kanonischen Weisheitslitteratur angebahnt, eines der bekanntesten und interessantesten Theologumene der nachkanonischen bildet.

Ist zunächst die Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes, wie Christo und seinen Erstlingszeugen, so auch dem Paulus der adäquate Ausdruck für das einzigartige Verhältnis der Zugehörigkeit, in welchem der Messias zu Gott gedacht wurde, so läßt sich nur erwarten, daß er auch das Verhältnis des Präexistenten zu Gott zunächst werde als das des Sohnes zum Vater gedacht haben. Weiß er doch für die Ewigkeit des kommenden Äon keinen

höheren Ausdruck: der „Sohn“ übergiebt das Reich seinem „Gott und Vater“. Wenn es aber Gal. 4, 4 heißt: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, so weist das auf eine seiner Geburt vom Weibe vorangehende Existenz im Himmel so gewiß hin, wie das folgende ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα auf dessen realen Ausgang aus dem Himmel verweist. Und gerade daß er dort als Gottes Sohn bestanden, macht den Kontrast mit der allgemein menschlichen Geburt vom Weibe und dem Geborenwerden in Gesetzesknechtschaft recht fühlbar. Ist so die Idee des präexistenten Sohnes bei Paulus nachgewiesen, so findet dieselbe Röm. 8, 3 ihre Bestätigung. Gott sandte τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν ἐν ὁμοιώμ. σαρκὸς ἁμαρτίας. Dies den „eigenen Sohn“ aber stellt es unzweideutig heraus, daß von allen Wesen, welche die himmlische Welt ausmachen, nur dieser eine zu Gott in einem Verhältnisse stand, welches den Begriff der Sohnschaft spezifisch verwirklichte. Kann doch auch, eben weil das Wesen des Sohnes ein gegebenes, bestimmtes ist, Paulus den Begriff der Menschwerdung nicht wirklich vollziehen: „Gott sandte den eigenen Sohn in Gleichgestalt sündigen Fleisches.“ Diese Präexistenz als der Sohn Gottes, der als solcher an Gottes Wesen teil hat, liegt nun auch der klassischen Stelle Phil. 2 zugrunde, nach welcher dem Präexistenten göttliche Seinsweise und Gestalt eigneten, Dinge, auf welche er verzichten konnte und verzichtete, nicht aber auf das, was die Voraussetzung jener Modalität seiner Existenz bildete: die auf der Wesensgemeinschaft mit dem Vater beruhende Gottwesenheit, die freilich den kirchlichen Begriff der Homousie noch nicht erreicht, sofern demselben die Idee der Koordination von Vater und Sohn anhaftet.

Der Überblick aber über die für diese Vorstellung in Betracht kommenden Stellen, zu denen auch das der letzterwähnten Stelle nächst verwandte Wort 2 Kor. 8, 9 zu ziehen sein dürfte, ergiebt, daß es stets der Wunsch ist, fühlbar zu machen, was es mit dem Eintritte Christi in die Welt auf sich habe, was den Apostel veranlaßt, die seiner Erscheinung voraufgehende himmlische Sohnesstellung geltend zu machen — sei es, daß damit die Größe der göttlichen Liebesthat hervorgehoben wird, welche den eigenen Sohn

nicht zurückbehielt, wo es die Rettung der Sünder galt; sei es, daß Christi eigenes Kommen als freiwillige Selbstentäußerung dargestellt wird, in der er einerseits seine Gnade beweist, welche den Ärmsten der Armen an seinem ewigen Reichtum Anteil verschaffen will, anderseits seinen Gehorsam gegen des Vaters Sendung — die Gesinnung demütiger Selbstlosigkeit und freiwilliger Unterordnung, durch welche er der Seinen herrlichstes Vorbild ist und bleibt.

Auf die andere der obengenannten Präexistenzvorstellungen sehen wir uns mit Bestimmtheit Kol. 1, 15 f. verwiesen, wo Christus *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* heißt, in dem die Entstehung alles Geschaffenen ursächlich vermittelt sei. Nun tritt uns die Idee einer *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* in zweifacher Gestalt entgegen: einerseits in der dem älteren Judentum in verschiedenen Formen geläufigen Idee eines ersten Adam, welcher in der Spekulation Philos als himmlischer Idealmensch und als das ewige Urbild des Stammvaters der Menschheit erscheint, anderseits in der Weisheitshypostase, welcher das Prädikat der Gottebenbildlichkeit in der auch Ebr. 1, 3 auf Christi ewige Wesenheit bezogenen Stelle Sap. 7, 26: *ἀπαύγασμά ἐστιν φωτὸς ἀϊδίου, εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος (τοῦ θεοῦ)* beigelegt wird. In dem vorliegenden Zusammenhange kann nur an letztere gedacht werden. Wirklich findet sich, was Paulus in der in Rede stehenden Stelle über Christi Verhältnis zu Gott und Welt aussagt, nach welchem er als Erstling und Medium der Schöpfung zu betrachten ist, ausnahmslos und im wesentlichen übereinstimmend Hiob 28, 26 f. Prov. 8, 22 f. Sir. 1, 4. 9 f. Sap. 7, 25 f.; 8, 4; 9, 11 von der hypostatischen Weisheit ausgesprochen, während eine andere biblische Aussagenreihe zur Fundamentierung dieser Aussagen nicht zugebote steht. Eben indem sie diese Identifikation des Präexistenten mit der Weisheitshypostase als schon von Paulus vollzogen verkannten, sind die Ausleger bis dahin fast ausnahmslos mit ihren Erklärungsversuchen bei Philos Logoslehre zu Borg gegangen und haben auch damit das Problem des Kolosserbriefes heillos verwirrt.

Es steht aber die Sache so, daß von einem Schriftgelehrten und Christologen, wie Paulus, die behauptete Identifikation a priori

mit Sicherheit zu erwarten steht. Wenn demselben doch nicht entgehen konnte, daß die Bedeutung einer die Beziehungen Gottes zur Welt vermittelnden Hypostase vom Alten Testament und von einer weiteren diesem fast gleichgeachteten Litteratur bereits an ein von Gott vor allem Erschaffenen hervorgebrachtes Wesen, als an seinen Liebling und Auserwählten, in dem sich alle seine Ratschlüsse spiegelten und urbildlich zusammenfaßten, vergeben war, so blieb ihm nur die Wahl zwischen zweien: entweder auf die Betrachtung Christi als des Anfangs, Mittels und Endes der Wege Gottes zu verzichten, oder eben in den Aussagen der Schrift von Gottes Weisheit authentische Kunde über Christi ewige Bedeutung für Gott und Welt zu erblicken. Wir glauben, daß Paulus dies Dilemma auch nicht einen Augenblick empfunden, daß er vielmehr unmittelbar die Nötigung zu letzterem wahrgenommen hat.

So aber wurde ihm die Schrift zur Quelle einer ganz neuen *γνῶσις τοῦ Χριστοῦ*, welche wieder ganz ungeahnte Perspektiven eröffnete. An die Seite der soteriologischen Würdigung Christi trat ohne weiteres dessen kosmologische. Der Mittler alles Heils war nun auch der Mittler des gesamten Weltbestandes. Wie sollte die Welt ihr Ziel finden, anders als in ihrer endgültigen Einheit mit ihm? — eine Gedanke, welchen Paulus in der Idee der *ἀνακεφαλαίωσις* zum Ausdruck bringt.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Paulus die in Rede stehenden Ideeenreihen erst vollkommen ausgedacht und abgeschlossen hat, als ihm der Kerker zum Spekulieren Muße ließ und die in die Gemeinden einschleichende Gnosis ihn zwang, durch Entwickelung einer christologischen Ideeen die zentrale Bedeutung der Person des Herrn sicher zu stellen. Falsch aber ist, daß diese ganze Entwickelung erst dem Ende seines Lebens, wohl gar einer späteren Phase des Paulinismus angehöre. Bekennt er doch schon 1 Kor. 8, 6 neben dem einen Schöpfergott den einen Herrn Jesum Christum, *δι' οὗ τὰ πάντα*, was, da von einer Identifikation des Präexistenten mit dem weltschöpferischen Worte nun einmal nicht die Rede ist, nur auf die mit der Weisheit zurückgeführt werden kann, von welcher noch das Targum Hierosolymitanum II zu 1 Mos. 1, 1 sagt: בְּחוּכְמָא, d. h. durch die Weisheit schuf Gott

Himmel und Erde. Auch die dem gleichen Brief 10, 4. 9 angehörenden Nachweise von Beziehungen Christi zur Geschichte des alten Israel weisen auf die Identifikation Christi mit der Weisheitshypostase zurück. Speziell trifft die Deutung der *πνευματικὴ ἀκολουθούσῃ πέτρα* auf Christus so ausdrücklich mit Philos Deutung derselben auf die Weisheitshypostase zusammen, daß nicht wohl zu denken ist, daß des Apostels Wort nicht durch jene Auffassung vermittelt sein sollte.

Endlich aber beachte man, wie die Bezeichnung Christi als der Weisheit Gottes, als des Inbegriffes aller seiner Wege, als des konkreten Gegenstandes des ewigen Mysteriums, in welchem alle verborgenen Schätze der Weisheit und der Erkenntnis beschlossen sind, und zu dessen voller Kundbarmachung gerade Paulus sich selbst vermöge der ihm gewordenen *σύνεσις ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ* berufen weiß, doch nicht nur etwa den Gefangenschaftsbriefen und der Doxologie des Römerbriefes eignet, sondern besonders auch den Eingang des Korintherbriefes füllt. Und wenn sich nun gar das in der Schrift bisher nicht gefundene Citat 1 Kor. 2, 9: *ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν* u. s. w. als eine zusammenfassende Reproduktion von Aussagen über die Weisheit aus Hiob 28 und Sir. 1, 8: *καὶ ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* entpuppt, so haben wir daran einen weiteren ausdrücklichen Hinweis auf die Quelle, aus welcher Paulus seine Lehre von Christus als der von Ewigkeit her verborgenen und nunmehr offenbar gewordenen Weisheit Gottes geschöpft hat.

Es erübrigt endlich, auf eine dritte Vorstellungsform hinzuweisen, welche für die Auffassung des Präexistenten bei Paulus in Betracht kommt. Es ist nach dem Vorgang Baurs ein bis heute bei vielen deutschen Fachmännern feststehendes Axiom, daß die spezifisch paulinische Auffassung des Präexistenten die Betrachtung desselben als des himmlischen Adam sei. Ob eine Stelle, wie etwa die Phil. 2 oder Kol. 1, sich diesem Gesichtspunkt unterordnet oder nicht, das wird als über ihren paulinischen Ursprung entscheidend angesehen. Wir müssen dem gegenüber zunächst feststellen, daß die Bedeutung einer das ganze paulinische Denken bestimmenden Betrachtungsweise unmöglich einer Auffassung zukommen kann, auf

welche von allen ausdrücklich auf die Präexistenzidee bezüglichen Stellen des Apostels auch nicht eine einzige hindeutet. Anderseits aber gehen auch wieder die zu weit, welche eben deshalb die in Rede stehende Vorstellung dem Apostel völlig absprechen. Freilich gehen die zahlreichen Stellen, welche Christum sei es direkt als den andern, den himmlischen Adam bezeichnen, sei es ihn in irgendeiner Weise als das Haupt einer neuen Menschheit betrachten, sämtlich entweder auf den Irdisch-Menschlichen oder insonderheit auf den Erhöhten. Ja in der besonders oft besprochenen Stelle 1 Kor. 15, 45 ff. tritt eben nicht Christus, sondern der irdische Adam als der erste Mensch auf, während er selbst der „letzte“ Adam heißt. Aber wenn man damit oder mit dem Satze: *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν*, den gegnerischen Standpunkt meint schlagen zu können, so irrt man sich. Paulus redet ja augenscheinlich von der Realisierung der beiden Prinzipien, des *ψυχικόν* und des *πνευματικόν* in der Geschichte. Gewiß aber hat er nicht den Satz der zeitgenössischen Metaphysik umstoßen wollen, daß das in der Geschichte als letztes auftretende vielmehr auch das treibende Prinzip und somit der ewig reale Grund des ganzen Prozesses ist. Danach aber gilt allerdings das Umgekehrte, daß dem himmlischen Adam als solchem reale Präexistenz vor seinem irdischen Gegenbilde, dem psychischen Adam, zukommt. Und es will uns scheinen, als könnte erst von dem Gesichtspunkte aus, daß in diesem himmlischen Idealmenschen die Menschheit eine Spitze besitze, die vor dem irdischen Adam und über demselben bestanden, Paulus selbst den dominierenden Einfluß Christi mit der Bestimmtheit aussprechen: *καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*.

Man hat sich allerdings gewöhnt, auch Röm. 5, 12 ff. die Parallele von Christus und Adam rein aus der geschichtlichen Wirksamkeit Christi zu erklären. Aber wie auch hier der Satz gilt, daß das *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* den letzteren als in Adam abbildlich dargestellten, also als dessen ewiges Urbild erscheinen läßt, so haben wir uns nie denken können, warum der Apostel die Wirkung des Falles Adams als durch das *δικαίωμα* Christi so

allgemein und so bestimmt aufgehoben hat proklamieren können, wenn nicht ihm Christus zum Organismus der Menschheit als solchen in einem der Bedeutung Adams entsprechenden, dieselbe nur überragenden Verhältnis stand, also als Adam vor und über Adam zu bertrachten war.

Es ist ja an sich nicht zu bezweifeln und geht aus der Art, wie Paulus mit dem Begriffe des himmlischen Adam operiert, mit Evidenz hervor, daß auch ihm das schon erwähnte Theologumen der Zeit vom himmlischen Adam geläufig gewesen ist. War dies aber der Fall — was sollte ihn wohl bewogen haben, diese Vorstellung, welche augenscheinlich seiner Gesamtauffassung so homogen ist, abzulehnen? Seine Exegese gewiß nicht: findet doch auch er unmittelbar in 1 Mos. 4, 7 *καθ' ὑπόνοιαν* eine Aussage vom andern Adam, so gut ihm 5 Mos. 30, 11 ff. ohne weiteres auf Christi Herabkunft vom Himmel verweist (Röm. 10, 6). Dazu kommt, daß er wenigstens 1 Kor. 11, 3 ein Verhältnis Christi zu Mann und Weib statuiert, welches doch nicht sowohl auf der Ökonomie der Erlösung, als auf der Schöpfungsordnung beruht, also die Erklärung von der durch den urbildlichen Adam vermittelten Gottebenbildlichkeit des Mannes gegenüber einer erst wieder durch den Mann vermittelten, die dem Weibe zustehe, wenigstens nahe legt.

Sei dem aber, wie ihm sei: in keinem Falle hat man ein Recht, mit der einen oder der andern der besprochenen Vorstellungen die anderen zu bestreiten und aus dem Bereiche des paulinischen Gedankens zu verweisen. Dazu wäre selbst in dem Falle kein Anlaß, wenn die eine oder die andere jener Vorstellungen Momente enthielte, welche mit den übrigen kollidierten. Aber dies ist gar nicht der Fall und kommt nur zustande, wenn man die in Rede stehenden Ideeen unpaulinisch bestimmt. Dies geschieht z. B. seitens der Nachfolger Baurs, wenn sie dem idealen Adam bereits vor seiner Erscheinung im Diesseits eine spezifisch menschliche Leiblichkeit beilegen, von wo aus dann freilich z. B. ein Sein in Gottesgestalt des Präexistenten auszuschließen sein würde. Aber jene Vorstellung ist noch nicht von fern aus des Apostels Worten zu belegen und hat auch in der zeitgenössischen Vorstellung keinen Halt,

indem wenigstens Philo den himmlischen Menschen ausdrücklich als *ἀσώματος* bezeichnet. Erst infolge der Erhöhung des Menschen Jesu wohnt ja auch nach Paulus in Christo die Fülle der Gottheit *σωματικῶς*. Wie wenig er aber die verschiedenen Attribute des Sohnes Gottes auseinanderhält, ergiebt sich z. B. daraus, daß er 1 Kor. 15, 20 ff. in rascher Folge von der Gegenbildlichkeit Christi und Adams auf sein Sohnesverhältnis übergeht, für dieses aber neben dem von der Erhöhung des Messias handelnden Ps. 110 den achten anzieht, nach welchem alles dem Menschensohn untergeben worden.

Rückschauend auf das Ganze der Auffassung des Apostels aber erübrigt noch, den Charakter der Schriftgemäßheit seiner Lehre hervorzuheben. Wohl ist er wie mit seiner Christologie im allgemeinen, so speziell mit seiner christologischen Schriftbetrachtung von der Auffassung der Zeit und der Schule abhängig. Aber er hat, was er übernommen, durchaus selbständig an der Hand der Schrift aus- und fortgebildet, und wohl in der Hineinziehung der biblischen Idee von der hypostatischen Weisheit in die Auffassung vom Präexistenten den bedeutungsvollsten Schritt gethan, der in der Vorgeschichte des kirchlichen Dogmas zu verzeichnen liegt. Ist es dem gegenüber uns ein Leichtes, mit den exegetischen Prämissen des Apostels auch seine Resultate zu beanstanden, so muß ihm doch gelassen werden, daß er auch in seiner Spekulation sich von dem Kanon bedingt zeigt, den im evangelischen Sinne [1]) vielleicht er er zum erstenmale aussprach: *μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται* (1 Kor. 4, 6).

In dieser Richtung schriftgemäßer Fortbildung der Christologie kennt das Neue Testament nur noch einen wichtigen Schritt über Paulus hinaus: die Identifikation des Präexistenten mit dem hypostatischen Schöpfungswort. Aber wenn sich auch schon im Buche der Weisheit die Idee eines hypostatischen Logos mit der Weisheitsidee verbindet, so ist es doch unmöglich, irgendwo im

---

[1]) Unseres Erachtens bilden diese Worte, welche Paulus als allbekannten Satz citiert, ursprünglich einen der palästinensischen Schule geläufigen Kanon der Schrifterklärung, dessen gegensätzliche Beziehung zu den Ausschreitungen alexandrinischer Allegoristik unverkennbar ist.



Alten Testament die Hypostasierung gerade des *schaffenden* Wortes nachzuweisen. So bestimmt also Paulus sich veranlaßt sah, den ewigen Sohn Gottes mit der weltbildenden Weisheit zu identifizieren — zu einer Verarbeitung jener andern Idee lag bei ihm kein Anlaß vor. Ja wenn wir es für wahrscheinlich erklären müssen, daß dem Apostel die Logosspekulation, wie sie besonders Philo trieb, nicht unbekannt war, so müssen wir annehmen, daß er sie, eben weil über die Schrift hinausgehend, abgelehnt haben wird.

Freilich hat man auch den philonischen Logos in seiner Christologie erkennen wollen. Fast sämtliche Exegeten bis auf Klöpper herab haben denselben in der christologischen Stelle Kol. 1, 15 ff. wahrgenommen. Aber so wenig die Stelle in irgendeinem Stücke über das hinausweist, was Paulus auf Grund der Weisheitsidee von Christo aussagen konnte, so wenig trägt die Hineinziehung der Logostheorie zur Aufhellung der Stelle bei. Vielmehr verwirrt dieselbe alle Züge derselben. Der Schein der Deckung entsteht nur dadurch, daß ja auch Philo die Prädikate der Weisheit, wie etwa ihre Gottebenbildlichkeit, auf seinen Logos überträgt. Aber was er unter der *εἰκὼν* Gottes versteht, hat nur noch im Ausdruck Ähnlichkeit mit der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, die Paulus in Christo anschaut.

Endlich ist jüngst die Idee vorgetragen worden, daß Paulus seine Präexistenzvorstellung als Gegenstück zu der Lehre der Rabbinen von der ewigen realen Präexistenz des Gesetzes ausgebildet habe. Aber dieses Lehrstück des Rabbinismus ist eher im Gegensatze zur christlichen Präexistenzlehre entstanden, als umgekehrt. Es geht wiederum zurück auf die beim Siraziden (4, 22 ff.) und bei Baruch (4, 1 ff.) ausgesprochene, von Paulus selbst (Röm. 2, 20) als jüdische Arroganz bezeichnete Idee einer Verkörperung der ewigen Weisheit im Gesetz des Moses. Wer wie Paulus die ewige Weisheit Gottes in Jesu Christo erkannte, für den fielen solche Gedankenreihen in ihr Nichts zusammen.

Der dem Vortrag gesteckte Rahmen nötigt uns, die weitere Fortentwickelung der Präexistenzvorstellung im Neuen Testamente nur im Fluge zu übersehen. Dieselbe hat, alles in allem genommen, nicht zu viel Neues zu dem paulinischen Ideenkreise hinzugefügt,

anderseits aber den von ihm gegebenen Impuls energisch aufgenommen und konsequent weitergeführt.

Daß dies in dem nachweisbaren Maße geschehen, ist zunächst ein neuer Beweis des großartigen Einflusses, welchen Person und Lehre des Heidenapostels auch weit über den eignen Kreis seines Berufswirkens hinaus ausübten. Es erklärt sich aber daraus, daß dieselben Voraussetzungen, mit denen er arbeitete, auch anderen geläufig, um nicht zu sagen allgemein waren, daß ferner dieselben Motive, welche bei ihm wirkten, auch andere bestimmten. Wenn dennoch eine Reihe von neutestamentlichen Schriften an der in Rede stehenden Entwickelung keinen Teil nehmen, so ist dies bei den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte nur ein Beweis dafür, daß der dogmatisch fortgeschrittene Standpunkt der Referenten keinen übergroßen Einfluß auf ihr Referat ausgeübt hat. Lassen wir ferner die nachapostolischen Briefe Judä und Petri 2 außer Betracht, so dürfte nur vom Jakobusbriefe behauptet werden, daß sich sein Verfasser, so weit wir sehen können, von der in Rede stehenden Entwickelung frei erhalten hat. Wenn dagegen der echte Brief des Petrus (1, 11) den Geist Christi in den Propheten wirksam findet, so ist das durchaus Fortsetzung der Betrachtungsweise des Paulus, nach welcher der Präexistente mit den Geschicken Israels eng verbunden erscheint. Beim Hebräerbriefe und bei Johannes setzt sich dieselbe dahin fort, daß einerseits Christus selbst im Worte der Schrift redet, anderseits Israel als sein Eigentum beansprucht wird. Hatte doch Gott zur Weisheit gesprochen: *ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονόμηθι* (Sir. 24, 8).

Was im Hebräerbriefe und in den Schriften des Johannes der Präexistenzidee einen so hervorragenden Platz giebt, ist wesentlich das gleiche Interesse, das nämlich, die Absolutheit der christlichen Religion insonderheit der alttestamentlichen gegenüber durch die Erhabenheit ihres Stifters sicher zu stellen. Der Hebräerbrief führt dies nach den beiden Seiten hin durch, auf denen ihm die alttestamentliche Religion und ihr neutestamentliches Gegenbild ruht: hinsichtlich der Offenbarung und des Sühneinstituts. Nach jener Seite stellt er den Mittler des Neuen Bundes nicht nur dem Mose und den Propheten, sondern insonderheit den Engeln als Vermittlern

der Gesetzesoffenbarung gegenüber als so viel größer, als sein Sohnesname ihn über sie, die dienenden Geister, erhebt. Dieser Name aber ist nun nicht mehr wie bei Paulus das Erbteil Jesu bei seiner messianischen Erhöhung, sondern ein Ausdruck seines spezifischen Wesens, vermöge dessen er eben zum Mittler der vollkommenen Offenbarung und zum Herrn der zukünftigen Welt bestimmt ist, wie er denn schon im Alten Testament diesen Namen führt.

Was aber das spezifische Wesen dieses Sohnes sei, wird unmittelbar durch Übertragung der Prädikate der himmlischen Weisheit Sap. 7, 25 f. auf ihn ausgesprochen. Wird so die Sohnesnatur Jesu ohne weiteres mit der Weisheitshypostase identifiziert, so kann es nun auch heißen, daß Gott durch „den Sohn" die Welt gegründet. Wird nun aber die kosmische Bedeutung Christi über das von der Weisheit geltende wenigstens dem Ausdrucke nach hinausgeführt, so beruht dies auf der Beziehung von Schriftaussagen, welche ursprünglich dem *κύριος*-Jahveh gelten, auf des ewigen Sohnes Weltwirksamkeit. Des Rechtes zu solcher Anwendung ist der Verfasser sich bewußt, da er ja den Sohn auf Grund seines Schöpfungswirkens als wesenhaften Gott betrachtet. Die Hineinziehung der Logosidee aber verbietet sich auch hier schon dadurch, daß von dem „Worte" nie ein *φέρειν τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* ausgesagt werden könnte. Daß endlich die Schrift nicht Engeln, sondern einem Menschenwesen die Herrschaft der Welt zugesichert, giebt unserm Verfasser Anlaß, in Christo den auf kurze Weile unter die Engel erniedrigten, also den seinem Wesen nach über sie erhabenen himmlischen Menschen aus Ps. 8 nachzuweisen (2, 5 ff.).

Hinsichtlich seiner Qualifikation zum Mittler vollkommener Sühne aber kommt Jesus als ewiges Geistwesen in Betracht, welches als solches einen ihm von Gott zubereiteten (10, 5) Leib annahm, um leidens- und todesfähig zu werden (2, 14), nach der *διὰ πνεύματος αἰωνίου* vollzogenen Selbstdarbringung aber (9, 14) *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* (7, 16) eines ewigen Hohepriestertums zu walten.

Den Höhepunkt der christologischen Lehrentwicklung aber im

Neuen Testament bezeichnen die johanneischen Schriften, welche als Einheit zu betrachten gerade ihre Christologie nahe legt. Nicht als wäre diese in allen die gleiche, vielmehr stehen wir nicht an, zu behaupten, daß die Auffassung, welche im Eingang des Evangeliums ausgesprochen wird, auch in dem in mancher Hinsicht analogen Anfang des ersten Briefes noch nicht erreicht ist. Aber wer sich denkbar machen will, wie in einem der intimsten Genossen des irdischen Lebens die Christologie sich bilden konnte, welche uns im Prologe des Evangeliums in Erstaunen setzt, der muß von der Christologie der Apokalypse ausgehen.

Worauf dem vierten Evangelisten die Erhabenheit des Christentums über das Judentum beruht, tritt gleich Eingangs seiner Schrift unzweideutig hervor: darauf nämlich, daß dasselbe die einzig wahre und vollkommene Erkenntnis Gottes besitzt. Zur Mitteilung solcher absoluten Gotteserkenntnis aber ist Christus berufen, weil er nicht, wie die anderen Propheten, ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ, d. h. von den religiösen Dingen auf Grund einer im Diesseits gemachten Wahrnehmung redet (3, 11 f. 31), sondern weil er, als der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn (3, 13), die himmlischen Dinge auf Grund der im Himmel selbst gemachten Wahrnehmung (3, 32) darstellt. Ist somit seine Kunde zunächst authentisch, so ist sie ferner auch vollständig, weil er in jenem vorzeitlichen himmlischen Dasein als der Sohn in der engsten innerlichsten Einheit mit Gott lebte (8, 32 vgl. 1, 18). Könnte er aber auch so noch nur eine relative Kenntnis Gottes den Seinen vermitteln, sofern deren Gotteserkenntnis auf der Darstellung eines andern, also auf Hörensagen beruhen würde, während vollkommene Gotteserkenntnis nach biblischer Analogie nur auf dem Schauen Gottes beruhen kann, so galt es, einmal sein überirdisches Wesen so zu erfassen, daß dasselbe als der vollkommene Ausdruck des authentischen Wesens Gottes erschien, anderseits aber die Thatsache sicher zu stellen, daß dies sein Wesen auch ohne Abzug, voll und ganz in Erscheinung getreten und sich dem Anschauen der Seinen dargeboten habe.

In jener Hinsicht nun konnte der Standpunkt der Vorgänger dem Evangelisten nicht mehr genügen. Die Übertragung der Weisheitsidee auf Christum brachte es nur zu einem „Abglanz" des

Wesens Gottes in ihm. Und wie die Weisheitsbücher ausdrücklich die Weisheit als das erste der Geschöpfe Gottes ansehen, so verstattet u. E. weder der paulinische Ausdruck ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, in welchem nach Zusammenhang und Sprachgebrauch πρωτότοκος in keiner Weise einen Unterschied von der Entstehung der Geschöpfe begründet [1]), noch die aus Prov. 8, 22 stammende Bezeichnung Jesu als ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apok. 3, 14), die Entstehungsart des Sohnes prinzipiell von der der Geschöpfe zu scheiden. Ja selbst der Gottesname, den schon der Präexistente im Hebräerbriefe führt, hindert wenigstens dessen Verfasser nicht, Christus wieder auch als den Erstgeborenen der Engel, der „Gottessöhne" zu denken (1, 6), welche deshalb auch seine μέτοχοι heißen (1, 9).

Diese Solidarität mit der Kreatur aber war mit einem Schlage gelöst, indem Johannes von der Erfassung Christi als der weltvermittelnden Weisheit zu der als des Schöpferworts Gottes fortgeführt wurde. Daß ihn die Schrift des Alten Testaments in ihren nachkanonischen Ausläufern diesen Weg gewiesen, noch ehe die volle Bedeutnng dieses Schrittes ihm selbst zum Bewußtsein kam, hat Referent an anderem Orte eingehend zur Darstellung gebracht [2]). Daß Johannes ferner das Logostheologumen unter der Einwirkung zeitgeschichtlicher Faktoren ausgestaltet, ist wenigstens an sich wahrscheinlich. Nur spricht u. E. fast mehr als alles dagegen, daß ein direkter Einfluß der philonischen Spekulation auf die Ausbildung des Theosophems zu statuieren sein sollte.

Bemerkenswert aber scheint mir für die Geschichte unseres Theologumens, daß wir bei Johannes, in den Briefen desselben zumal, zum erstenmale unzweifelhaft einer grundstürzenden Irrlehre begegnen, welche eben von der Präexistenzvorstellung aus, genauer von der hypostatischen Auffassung des ewigen Christuswesens aus sich gebildet hatte. Mußten wir gestehen, daß schon Paulus auf Grund seiner Präexistenzvorstellung es zu einer wahren und vollen

---

[1]) S. Franke, Das Alte Testament bei Johannes 1885, S. 131. Meyer-Franke zu Kol. 1, 15.

[2]) Das Alte Testament bei Johannes, S. 127 ff.

Menschheit Jesu nicht bringt, so sehr ihm die Menschheit Jesu an sich über allen Zweifel erhaben ist, so kann uns nicht Wunder nehmen, daß Spätere die innere Einheit des himmlischen Christus und des Menschen Jesu überhaupt nicht mehr zu gewinnen wußten und deshalb die Identität der Hypostasen leugneten. Oder sollte gar schon 1 Kor. 12, 3 derartigen Neigungen, denen der Dualismus der Zeit nur Vorschub leisten konnte, entgegengetreten sein? Johannes, welcher diesen Standpunkt im Briefe, um ihn als widerchristlich darzuthun, auf die Formel bringt, daß Jesus nicht der Christus sei, überwindet ihn im Evangelium mit dem Satze, der allen Dualismus zuschanden macht, daß das Wort Fleisch geworden.

Wichtig aber vor allem ist, daß wir in Johannes einen Zeugen der Präexistenz Jesu haben, welcher zugleich Zeuge und Berichterstatter seines Lebens war. Läßt sich deshalb erwarten, derselbe werde auch seine Christologie nur als authentischen Inhalt, wenn auch fortgebildeten, des Selbstzeugnisses Christi betrachten, so fällt schon hinsichtlich der Apokalypse auf, daß dieselbe ihre direkten Zeugnisse für Jesu Präexistenz sämtlich in eigenen Worten des Erhöhten darbietet. Im Evangelium aber, in welchem freilich Johannes die subjektive Treue des Berichterstatters auch darin beweist, daß er das Logostheologumen auch nicht einmal andeutungsweise in Jesu Mund verlegt, begegnen wir fort und fort einem Selbstzeugnisse Jesu von einem seinem irdischen Dasein vorausgegangenen himmlischen, wo er beim Vater, als der vor Grundlegung der Welt einzig geliebte, göttlicher Herrlichkeit genoß. Ja schon der Täufer spricht unverhohlen von der ewigen Vorzeitigkeit dessen, der in geschichtlicher Erscheinung ihm folgen sollte (1, 15, 30).

Was nun dies letztere betrifft, so sehe ich um so weniger ein, mit welchem Rechte man die Thatsache, daß der Täufer den Messias als präexistent gedacht haben sollte, als unmöglich abzuweisen liebt, als ja die Form der johanneischen Aussage jenem oben nachgewiesenen Gesichtspunkte der zeitgenössischen Betrachtung genau entspricht und in ihrer änigmatischen Art und formellen Geschlossenheit der korrespondierenden Relation der Synoptiker gegenüber das höchste Maß der Authentie beansprucht.

Im allgemeinen aber ist das johanneische Selbstzeugnis Christi so ausdrücklich in den Dienst der den Evangelisten treibenden Motive gestellt und dabei von der synoptischen Relation ebenso charakteristisch abweichend, wie mit der spezifischen Auffassung dieses Jüngers identisch, daß dasselbe nur als eine Fortführung des Zeugnisses Christi und des Täufers im Sinne der eigenen fortgeschrittenen Christologie des Verfassers betrachtet werden kann.

Doch schließt dies Zugeständnis, ohne welches es u. E. keine wissenschaftliche Arbeit an diesem Evangelium giebt, nicht aus, daß besonders einzelne änigmatische Worte des Herrn über sein überirdisch-ewiges Wesen, welche besonders in der Schärfe der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern mögen gefallen sein, indem dann Christi höchste Aussage über sich selbst ihn dem Mißverstande um so gewisser verbarg, in durchaus authentischer Weise überliefert sind. Unter den Worten, welche seine Präexistenz bezeugen, wird hieher in erster Linie jenes: *πρὶν ἢ Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί* gehören.

Vor allem aber halte ich Johannes für den authentischen Interpreten jenes Rätselwortes, welches zumal nach der synoptischen Überlieferung die spezifische Selbstbezeichnung Jesu bildete, des Namens des Menschensohnes. Schon der Apokalyptiker, abgesehen von dem Citat Hebr. 2, 6 (vgl. 1 Kor. 15, 27. Eph. 1, 22) der einzige Schriftsteller des Neuen Testamentes, welcher die Betrachtung Jesu als des Menschensohnes fortsetzt, findet in derselben, indem er sie richtig auf Dan. 7 zurückführt, ebensowohl einen Hinweis auf des Erscheinenden ewiges Dasein (1, 13 f. sein weißes Haar), wie auf seine Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit. Das Evangelium aber bietet den Ausdruck in Jesu Munde stets nur da, wo entweder auf Jesu Kommen vom Himmel hingewiesen wird, oder wo geltend gemacht wird, was es mit seinem Dasein auf Erden für eine Bewandnis habe, oder endlich, und dies zumeist, beim Ausblick auf die bevorstehende Erhöhung. In diesem Sinne geht das *δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* durch Evangelium wie ein Refrain hindurch [1]).

---

[1]) Das Alte Testament bei Johannes, S. 198.

Es ist ein Beweis von der Festigkeit eingewurzelter Meinungen, daß heute, wo kaum noch der eine oder der andere die Thatsache anzufechten wagt, daß das Wort vom Menschensohn in Jesu Mund aus Dan. 7 stammt, daß ferner schon zu Jesu Zeiten das Henochbuch den Messias als den Sohn des Menschen präexistieren sieht, gleichfalls auf Grund von Dan. 7, gleichwohl noch so wenig Ernst gemacht worden ist, dem wichtigsten Worte in seinem Munde seinen authentischen Sinn zu geben. Steht aber unumstößlich fest, daß Jesus in seinem großen Selbstzeugnis vor dem Hohenpriester Matth. 26, 24, mit welchem er das *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, nicht nur bejaht, sondern überbietet (*πλὴν λέγω ὑμῖν*), die Würde des Menschensohnes aus Dan. 7 vollauf für sich in Anspruch nimmt, so ist auch a priori anzunehmen, daß er sich zu dem Charakter dieses Menschensohnes als im Himmel heimischen, d. h. präexistenten wird bekannt haben. Und das wird durch die Wahl des Ausdrucks an den signifikantesten der Stellen, wo er uns begegnet, nur bestätigt. Sie handeln von seinem „Kommen" und „Wiederkommen", und geschieht das letztere, seine *παρουσία*, vom Himmel her, so dürfte dasselbe wohl auch von seinem ersten Kommen gelten. „Kam" er doch nicht, um ihm dienen zu lassen, sondern um zu dienen, und sein Leben als Lösgeld für viele zu bieten (Matth. 20, 28), um zu suchen und zu retten das Verlorene (Luk. 19, 10). Wird darum seine Niedrigkeit hervorgehoben, so spricht dies den Kontrast von dem aus, was er ist, und dem, was er geworden: „Des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege" (Matth. 8, 20). Dennoch ist er erschienen mit der ganzen himmlischen Vollmacht. Eben weil er der Himmlische auf Erden ist, hat er Macht, Sünden zu erlassen (9, 6: *ἐπὶ τῆς γῆς*) und kann sich als den Herrn des Sabbats darstellen, als ein größeres, als der Tempel (12, 6 f.). Ein Wort gegen ihn geredet, ist eine Blasphemie (12, 31 f.). Sein ist das Reich (16, 28; vgl. Dan. 7, 14), sein die Herrlichkeit (19, 28), sein alle Engel (13, 41).

Freilich ebenso sehr zur Verhüllung, als zur Offenbarung seiner Majestät hat Jesus den Namen gebraucht, den er gewiß selbständig dem Alten Testament entnommen, der sich auch aus den Evangelien

selbst als dem allgemeinen Verständnis noch fernliegend erweist. (Vgl. Matth. 16, 13 ff., Joh. 12, 34). Aber wie es sich vollkommen begreift, daß er, welcher sich einer unmittelbaren Einheit mit dem Vater bewußt war, die er eben nicht auf irgendeinen Moment seiner irdischen Entwickelung zurückzuführen wußte, diese seine Einheit auf ein ursprüngliches Verhältnis zurückführte, das, über sein irdisches Dasein hinausreichend, auch nicht bloß dem Ratschlusse des Vaters angehörte, so ist es auch nur natürlich, daß er für dieses sein Bewußtsein ein Gottessiegel und einen Ausdruck in dem Worte der Schrift vom himmlischen Menschensohn fand, welches zugleich seines Erdenlaufs himmlisches Ziel so deutlich zum Ausdruck brachte. Das ihm der Terminus „Gottes Sohn" einen solchen nicht bot, ist heute so gut wie allgemein zugestanden. Das Geheimnis seiner Person aber, welches er in das Wort Menschensohn beschloß, hat uns Johannes entsiegelt. So weit es von seiner eigenen Tendenz ablag, die ja in Jesu nicht einen himmlischen Menschen, sondern ein ewiges Gottwesen nachzuweisen unternimmt, um so wichtiger ist es, die Zuverlässigkeit seiner Interpretation, bestätigen zu können. In dem Worte vom Menschensohn liegt vor allem andern die Einheit des johanneischen und des synoptischen Christuszeugnisses.

Nur eine einzige Stelle im Neuen Testament verdunkelt diesen Thatbestand: Matth. 9, 8 „Sie priesen Gott, der solche Macht den Menschen gegeben". Aber dies Wort ist ja kein Teil des Selbst-Zeugnisses Christi, kein Wort des Apostels Matthäus, ja nicht einmal ein Wort einer älteren Quelle, sondern einfach eine mißverständliche Schlußformel des Redaktors unseres ersten Evangeliums und als solche bei diesem Verfasser am wenigsten befremdlich. „So etwas sahen wir noch nie!" und „wir haben Unglaubliches gesehen heute". — Das ist der Schluß der gleichen Geschichte in den parallelen Darstellungen.

Das ist in großen Zügen, soweit ich ihn zu erkennen vermag, der biblische Thatbestand. Mit dessen Darstellung in geschichtlichem Aufrisse hat der Exeget als solcher seine Aufgabe beendet.

Verlangen Sie nun noch einige Äußerungen über die Tragweite

der gegebenen Nachweise für den Glauben der Kirche? — Möge in dieser Hinsicht, in Anbetracht der vorgerückten Zeit, das in den Thesen [1]) Bemerkte genügen. Nur das eine sei noch gesagt: daß, wenn es in absehbarer Zeit wieder dahin kommen soll — und es muß dahin kommen —, daß Theologen verschiedener Richtung über das, was sie eint: daß Bekenntnis zu Jesu, dem Christus, dem Gekreuzigten, dem Grunde unseres Heiles, in friedlicher und fruchtbarer Weise sollen verhandeln können, der Erreichung dieses Zweckes keine andere Arbeit der Wissenschaft in gleichem Maße zu dienen berufen ist, wie die Klarlegung der Vorgeschichte des in Rede stehenden Dogmas, wie sie dem neutestamentlichen Exegeten zu leisten obliegt.

In diesem Sinne Ihnen und der Kirche Christi zu dienen, das, meine Herren, war das Anliegen, welches mich bestimmte, Ihnen in dieser festlichen Stunde diesen Versuch vorzulegen.

---

1) Die hierher gehörenden Thesen lauteten:

27. Gegenstand des Heilsglaubens ist allein der in Christo thatsächlich offenbar gewordene Heilswille Gottes. Sofern das Zeugnis der Schrift von Christo diese Bedeutung der Person Jesu aufdeckt, muß der Christ sich der Übereinstimmung seines Glaubens mit dem Schriftwort bewußt sein.

28. Was in den Aussagen der Schrift über dies unmittelbare Zeugnis von Christo hinausgeht, ist als der Anfang theologischer Arbeit am Problem der Christologie zu betrachten.

29. Es ist dies alles der Heilsthatsache selbst, in deren Anerkennung als solcher der Glaube besteht, nicht als gleichwertig zur Seite zu stellen.

30. Dies gilt speziell von der Präexistenzvorstellung, wenn auch dieselbe als gemeinsames Eigentum fast sämtlicher Schriftsteller des Neuen Testamentes anzusehen, ja als dem eigenen Bewußtsein Jesu nicht fremd zu betrachten ist.

Unveröffentlichte Dokumente,

Luther, Veit Dietrich und Hier. Paumgartner betr.,

mitgeteilt von

Dr. Gustav Heide
Fürth.

Das Archiv des germanischen Museums in Nürnberg enthält in der Scheurlschen Abteilung etliche Fascikel mit der Signatur Baumgartneriana und in denselben eine Anzahl Schriftstücke, die, soweit sie nicht Anspruch auf vollständige Veröffentlichung besitzen, wenigstens zu einigen Bemerkungen Anlaß geben. Es sind dies nämlich Briefe von Luther, Melanchthon, Veit Dietrich und Hieronymus Besold vom Jahre 1544, welche sämtlich auf die Gewaltthat Bezug haben, die der fränkische Ritter Albrecht von Rosenberg an dem Nürnberger Patrizier Hieronymus Paumgartner verübte, indem er denselben, in seiner Fehdsache gegen den ehemaligen schwäbischen Bund, auf offener Straße überfiel und zu vielmonatlicher verborgener Haft gefangen hinwegführte. Paumgartner stand aber zu Luther, Melanchthon, Camerarius u. a. in nahen persönlichen Beziehungen, und so kam es, daß diese nicht bloß Philipp von Hessen um seine Verwendung für ihren gemeinsamen Religionsfreund angingen, sondern auch öffentliche Kirchengebete — wenigstens geschah dies in Nürnberg und Wittenberg — für seine Befreiung anordneten und seine Frau Sibylle, die, mit „fünf unerzogenen Kindlein“ an der Seite, länger als ein Jahr um das Leben ihres „Ehewirts“ in beständiger Angst schwebte, nach Kräften zu trösten und ihr Mut und Kraft einzuflößen suchten, die über sie verhängte Prüfung in Ergebung und Gottvertrauen zu bestehen.

Von den auf diesen Fall bezüglichen Schriftstücken befinden sich nun im Scheurlschen Archiv:

1) Ein Auszug aus dem Schreiben Melanchthons an Veit Dietrich vom 24. Juni 1544 mit der Rückaufschrift: Exemplum literarum D. Philippi de Hieronymo Baumgartnero. Derselbe ist in fehlerhafter Abschrift, insbesondere auch mit dem falschen Datum vom 9. Juli, an Herzog Albrecht von Preußen, vermutlich durch Hieronymus Schürstab, geschickt, dann von Voigt aus dem Geh. Archiv von Königsberg im Anz. f. Kunde d. deutschen Vorzeit, Jahrg. 1854, S. 135 mitgeteilt worden und in dieser Form auch in Bindseils Nachlese zum Corp. Ref. S. 200 übergegangen, obwohl das echte Schreiben im Corp. Ref. V. v p. 423 sq. sich abgedruckt findet.

2) Eine Abschrift von Luthers Schreiben an Sibylle Baumgartner vom 8. Juli, gefertigt von Hieronymus Besold, einem Studierenden aus Nürnberg und damals „Kostgänger" bei Luther [1]); eine Vergleichung dieser Abschrift mit dem Abdruck des Schreibens bei De Wette v S. 672 ergiebt, daß sich in den letzteren einige offenbare Fehler eingeschlichen haben, von denen ich als wesentlich nur korrigieren möchte S. 672, Z. 9 v. unten „er wird ihn ewiglich (statt täglich) behalten", und S. 673, Z. 4 v. oben „wie uns St. Paulus (statt St. Petrus) lehret". Besold überschickte jene Kopie am 9. Juli mit einem Begleitschreiben an Veit Dietrich, von dem der letztere wiederum eine Abschrift für Bernhard Paumgartner fertigte, in der Form, wie folgt:

„Mitto epistolam D. D. Lutheri ad uxorem D. Iheronymi. Bone Deus, quanto in luctu sunt hic omnes pii. Curavi extemplo, cum tristissimum illud nuncium allatum esset, ut et in Lipsensi et in nostra ecclesia preces pro eo fierent, sed nullum locum admonitioni reliquerunt preceptoris nostri. Publice omnes testati sunt, se calamitate tanti viri valde affici. D. Pomeranus pro concione lachrimans hortatus est populum, ut pro eo Deum orarent, et addebat fuisse sibi eum conjunctissimum seque ab eo fratris loco et habitum semper et cultum. Idem D. Lutherus in omnibus concionibus facere solet. Adscribimus

[1]) Vgl. Köstlin, M. Luther, 2. und 3. Aufl. Bd. II, S. 487 f.

eius voces, quas quotidie audio, quae testantur quantopere afficiatur nostra calamitate. Sed testis locupletissimus est epistola illa. Nulla dies abit quin in coeno aut prandio crebris gemitibus et suspiriis eius mentionem faciat. Sepe sublatis in coelum manibus exclamat: Ach der Barmherzige gott helffe dem frommen Baumgartner, et semper fere addit, se bene sperare propter orationem ecclesie et gemitus pauperum; que spes utinam rata et firma sit etc.

Dat. Wittenberge Nona Julij 1544.

Hieronymus Besold, qui apud D. Lutherum cibum capit, scripsit hoc Vito Dietrich."

3) Drei Trostbriefe des nürnbergischen Predigers Veit Dietrich, der damals leidend und ans Zimmer gefesselt war, an Sibylla Paumgartner (Originalien, aber sämtlich ohne Datum).

a) Ohne Adresse.

„Ehrbare und tugendhafte Frau Baumgartnerin, es hat mich unser lieber Herr Gott in dieser Zeit ziemlich hart angegriffen, daß ich nun in die dritte Woche liege, und ob wohl kein sonder Schmerz mich plaget, dennoch die Füße so schwach sind, daß ich mich gar nichts behelfen kann. Gott wolle es bessern, denn sonst könnte ich niemand nütze sein. Mich jammert aber fürnehmlich, daß ich zu dieser Zeit euch nit soll besuchen, und hab' doch die Hoffnung, Gott werde durch sein Wort euch besser trösten denn durch meinen oder eines andern Mund und Zeugen. Ich hab' einen Trost, welchen ihr, ob Gott will, auch habt; Gott haben wir treulich und mit Ernst angrufen, euers lieben Herrn halb; weil wir aber Zusagung haben, was wir im Namen Jesu bitten, soll erhöret sein, und bisher keine sondere Frucht des Gebetes gespüret, sintemal eur lieber Herr noch außen bleibt, so dünkt mich, es sei itzt die Zeit, daß wir unsere Herzen aufthun und auf solche Verheißung sehen sollen. Denn es wird sich der Tag eines [1])

[1]) = einst.



finden, was wir gebeten und gehoffet haben, sintemal es sich noch nicht gefunden hat.

„Bitt' derhalb, ehrbare und liebe Frau, vergesset nit, daß wir einen Vater im Himmel haben, der ein Herr ist über alles und sich durch seinen Sohn Christum Jesum verpflichtet hat, er wolle uns nit vergebens bitten noch schreien lassen. Wir haben gebetet treulich und noch; es wird wahrlich das Stündlein kommen, da wir sehen, erfahren und mit Händen greifen werden, Gott habe seine Ohren nit zugehalten, sonder treulich angehöret, was wir wollen haben, und wolle es thun zur Zeit, auf Wege, Weise und Mittel, deren wir unbedacht, aber die zu seiner Ehr und Namen und zu seiner Christen Trost gereichen sollen. An solches, liebe Frau Baumgartnerin, haltet euch fleißig, sonst haben wir nichts auf Erden, des wir uns können trösten. Gott wolle uns allen gnädig sein. Amen.

Veit Dietrich."

b) Der ehrbaren und tugendhaften Frauen Sibylla Baumgartnerin zu Handen.

„Gnad' und Fried' von Gott durch Christum seinen Sohn. Liebe Frau Baumgartnerin, mir zweifelt nit, der lange Verzug und darnach andere zufallende Händel werden euch die Zeit lang und eur Herz matt machen; denn Vernunft, Fleisch und Blut kann nit anders dannoch andere Leut trösten oder schrecken, also lassen wir (uns) [1]) auch trösten und schrecken. Derhalb ist es von nöten, daß ihr in solcher Anfechtung immer fest am Wort und an der Zusagung Gottes haltet. Christus hat es gesagt: Suchet am ersten das Reich Gottes, das ander soll euch zufallen; item: Bittet, so werdt ihr nehmen; klopfet, so wird euch aufgethan; suchet, so werd ihr finden; item: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben. Solche Verheißung, liebe Frau, laßt aus eurem Herzen nit, und haltet immerdar mit der Hoffnung an, das will Gott von euch und uns allen haben, und zu seiner Zeit gern thun, was wir bitten. Allein es gilt Harrens.

---

[1]) An dieser Stelle befindet sich auf dem Original ein Tintenflecken.

Die Welt hat ein Sprichwort: Hoffen und Harren macht manchen Narren, und ist wahr; Ursach: Die Menschen hoffen auf Geld, Gut, Menschenhilf, Gunst und anders; das ist ein Sand und kann keinen Bestand haben, aber auf Gottes Wort hoffen und auf Gottes Verheißung harren, das hat einen starken Felsen, da der Teufel und der Höllen Pforten nit wider können. Derhalb, liebe Frau, thut, wie der Heilig David sagt, daß er thue, im 130. Psalm. Ich, spricht er, harre des Herrn; mein' Seel' harret, — und ich hoffe auf sein Wort; mein' Seel' wartet auf den Herrn von einer Morgenwache bis zur andern. Da siehet man, daß der Trost ein' lange Zeit außenblieben, aber er immer am Wort gehalten und nit zweiflet hat, Gott sei gnädig, er werde helfen und in solcher Angst nit stecken lassen, wie wir's im deutschen Psalm fein singen:

Und ob es währt bis an die Nacht
und wieder an den Morgen,
so soll mein Herz an Gottes Macht
verzweiflen nit noch sorgen [1]).

Also muß es bei den Christen geh'n, daß der Glaub' seine Übung hab, denn eben darum hält der Herr die Hilf' auf, daß wir lernen fest glauben, wie das Exempel mit dem kananeischen Weiblin auch lehret. Solchs hab ich auf diesmal, weil ich doch persönlich zu euch nit kann, euch zum Trost und Stärk' erinnern wollen. Der allmächtig' Gott wolle euch und euren lieben Herrn trösten und mit Gnaden zusammen helfen, wie ich hoffe und gottlob gewiß bin, ob ich gleich nit weiß, wenn es geschehen soll.

E. williger

Vitus Dietrich."

c) Adresse wie bei b).

„Gottes Gnad' und Trost sei mit euch. Ehrbare und tugendhafte Frau Baumgartnerin, ich sehe, daß unser lieber Herr Gott unser Hoffnung sehr lang aufhält, und weiß, daß es bei euch, vielleicht mehr denn bei mir, Zweifel und Kümmernis bringen wird. Aber, ehrbare und tugendhafte Frau, laßt uns noch nit

[1]) Aus Luthers Lied „Aus tiefer Noth" 2c. mit kleinen Abweichungen.

wanken, sonder fest an dem bleiben, daß unser Vater im Himmel, wenn wir um Brot bitten, uns nit wird einen Stein bieten, sonder geben, was uns not ist. Wir müssen aber gleichwohl unserm Herrn Gott seinen Willen lassen, der die Art hat, und wie im 4. Psalm stehet, wunderbarlich seine Heiligen führet. Eur lieber Hauswirt ist ohn' Zweifel seiner Heiligen einer, die ihm lieb sind; aber Gott pflegt seine Lieb' zu verbergen ein' zeitlang und also unsern Glauben zu versuchen. Da müssen wir mit zufrieden sein und dennoch von der Hoffnung nit weichen, auf daß es bedes beisamm bleibe, daß Gott seiner Art nach mit eurem lieben Hauswirt umgehet, im Leiden stecken läßt und seinen Glauben versuchet, und wir dennoch mit Beten und Hoffen nit ablassen. Sonderlich aber laßt uns nit allein für ihn, sonder auch wider seine Feind', die sein mächtig sind, bitten, als die Mörder und Straßenräuber sind, daß sie Gott in seinem Zorn greifen und strafen und dem Gerechten helfen wolle, wie die lieben Propheten beten, denn die Buben machens zu grob und ist kein Gottesforcht bei ihnen; Gott wolle sie schänden und strafen, weil die Welt so laß [1]) und heillos ist und solche Untugend noch fürdert. Wir haben den Vorteil, Gott gefällt es nit, ohn' das wir dennoch müssen Geduld tragen, so er mit der Straf' gegen die Ungerechten eben so wohl als mit der Hilf gegen die Gerechten verzeucht. Derselbe Gott wolle euch und euren lieben Herrn in mittler Zeit tröften und erhalten. Amen. Ich bitte treulich und will noch nit ablassen, denn Gott wird uns erhören wider diese Mörder und Böswicht.

Der Pfarrerin zu Wöhrd [2]) hab' ich gesagt, was ihr mir entboten habt. Ich weiß aber sonst ein' arme Bürgerin hie, ein' Messerin, die ist krank und gar arm. So ihr dieselben bedenken wolt, will ich Bürg' sein, es ist wohl angelegt und große Not daselb. Bittet unsern Herrn Gott auch für mich, ich bin wahrlich schwach, will aber, ob's Gott will, bis Sonntag wieder predigen.

Veit Dietrich."

---

[1]) = lässig, saumselig.

[2]) Nürnbergische Pfarrei außerhalb der Mauern.

4) Außer den hier mitgeteilten Briefen dürfte auch ein geistliches Lied die Veröffentlichung verdienen, das Baumgartner während seiner Gefangenschaft dichtete; nach der unter den Baumgartneriana enthaltenen Aufzeichnung hatte es folgenden Wortlaut:

„Hilf Herre Gott dem Diener Dein,
Den Du so hast verlassen;
Zerschlagen ist das Herze mein,
Verzagt ohn' alle Maßen.
Die Stund hat mich gewaltiglich
Mit Furcht des Tods umfangen,
Daß ich nit weiß kein Weg noch Weis'
Wie ich möcht' Gnad erlangen.

Erbarm Dich mein, o Gott, mein Herr,
Thue mir Dein' Hilf erzeigen;
Verwirf mich nit von Dir so ferr [1]),
Dein Ohr zu mir wollst neigen.
Siehe an die Pein und Kummer mein,
Damit ich bin betreten,
Darfür ich Dich so herziglich
Ein' lange Zeit hab' beten.

Ohn' Dich allein, Herr Jesu Christ,
Kein Heiland ist auf Erden;
Kein anderer Nam' uns geben ist,
Darin wir selig werden.
Darum für [2]) Dich thu' kommen ich,
Dieweil ich bin beladen
Mit Jammers Not bis in den Tod;
Herr, nimm mich auf zu Gnaden.

Im Namen Dein bin ich getauft,
Dein Wort hab' ich empfangen;
Mit Deinem Bluet hast mich erkauft;
Ob ich nun bin gefangen
Jetzt mit dem Leib, jedoch ich bleib'
In Hoffnung und Vertrauen
Bei Deinem Wort, welch's ist mein Hort,
Darauf mein' Seel' thuet bauen.

---

[1]) Nebenform für „fern".
[2]) = vor.

Muß ich hie unter diesem Joch
Vollenden dies mein Leben,
So wollst Du Dich erbarmen doch
Der'n, so Du mir hast geben,
Und laß sie sein die Kinder Dein,
Führ sie den rechten Wege
In Deiner Lehr, o Gott, mein Herr,
Thue Ihr mit Gnaden pflegen."

Rezensionen.

1.

Das Leben Jesu von Willibald Beyschlag. Erster, untersuchender Teil. VII u. 450 S. Zweiter, darstellender Teil. 496 S. 8°. Halle, bei Eugen Strien. 1885. 86.

Zeit des Erscheinens, Gegenstand, Art der Behandlung und eine ausdrückliche Bemerkung der Vorrede fordern zu einer Parallele des zu besprechenden Werkes mit dem Leben Jesu von Weiß auf. Zunächst das Gemeinsame. Die Form ist bei beiden Büchern analog, indem sie nicht nur auf Förderung der theologischen Wissenschaft sondern auch auf Belehrung weiterer Kreise Anspruch machen, wozu die Verfasser durch eine nicht gewöhnliche Gabe der Darstellung besonders befähigt sind. Aber auch inhaltlich ist die Beurteilung der Quellen bei beiden im allgemeinen eine analoge, wiewohl sie in der synoptischen Frage zwei Modifikationen derselben Grundanschauung vertreten: beiden nämlich ist die Synopse, weil wesentlich auf Matthäus und Petrus zurückgehend, im ganzen geschichtlich treue Erinnerung, und beide nehmen zum vierten Evangelium dieselbe Stellung ein. Daher sind denn auch die Resultate ihrer Arbeiten vielfach verwandt. Doch macht sich daneben die Verschiedenartigkeit beider Werke bemerkbar. Sie beruht noch mehr als auf abweichenden Resultaten im einzelnen auf der ganzen Art der Behandlung. Das Leben Jesu von Weiß gleicht einem großen Mosaikbilde, das aus unendlich vielen kleinen Steinen zusammengesetzt ist, so daß den Beschauer die Kunst, mit welcher die einzel-

nen Steine gefügt sind, mindestens ebenso interessiert wie das Bild selbst, das auf diese Weise entstanden ist. Unser Werk dagegen ist einem Fresko-Gemälde vergleichbar, welches mit breitem Pinsel und satten Farben in weithin sichtbaren Zügen gemalt ist. Darum eignet sich das Werk von Weiß trotz der allgemein verständlichen Art der Darstellung mehr für ein Detail-Studium, das von Beyschlag trotz der dahinter liegenden wissenschaftlichen Arbeit mehr für zusammenhängende Lektüre und die Erweckung eines einheitlichen Gesamteindrucks. Wenn der Verfasser die Meinung ausspricht, der zweite darstellende Teil seines Werkes möge für anschauende Naturen überzeugender sein, als der erste, so kann man diesem Satz ergänzend den anderen an die Seite stellen, daß in beiden Teilen sich der Verfasser selbst auch als solche anschauende Natur darstellt. Gerade auf der individuellen Eigenart Beyschlags möchte der Gewinn beruhen, der von seinem Werke zu erwarten steht.

Zunächst ist es eine hervorstechende Gabe des Verfassers, daß selbst die verwickeltsten Probleme und Fragen sich ihm immer sehr einfach darstellen, und er sie nicht allein sich für seine Person sondern auch anderen mit einer solchen Einfachheit und Leichtigkeit klar zu machen weiß, daß man fast wie im Spiel orientiert wird. Seine Ausführungen stellen sich oft als so selbstverständlich dar, daß sie geradezu bestechend wirken können. Nicht ohne Wahrheit hat sich Beyschlag den Satz τὸ ῥᾷον τἀληθές zum Leitstern gewählt. Wie seine Gesamtanschauungen hat auch seine Einzelexegese meist etwas Natürliches und Ungezwungenes. Freilich sollen schon hier die Ausnahmen nicht unerwähnt bleiben. Von einigen wichtigeren Fällen abgesehen, auf welche ich später zu sprechen komme, rechne ich zu solchen Ausnahmen z. B. die dem biblischen Sprachgeist entschieden widerstrebende Erklärung von Matth. 24, 29, wonach das Erbleichen von Sonne, Mond und Sternen sich darauf beziehen soll, daß alle natürlichen Lichter der Weisheit und Erkenntnis ihren Schein verlieren werden (I, 360); ebenso wenn die Erscheinung von Moses und Elias bei der Verklärung dahin gedeutet wird, Jesu Seele habe Zwiesprache mit den Geistern von Gesetz und Prophetie gehalten (I, 271). Schon diese beiden Beispiele weisen auf eine Gefahr, welcher der Verfasser bei seinem

Streben nach Klarheit und Einfachheit meines Erachtens nicht immer entgangen ist: er liebt es, Bibelstellen durch Umschreibung zu erklären und verständlich zu machen, modernisiert sie dabei aber häufig nach meinem Gefühl in einem solchen Maß, daß etwas von ihrem spezifischen Gehalt verloren geht. So verliert sich allerdings bei den johanneischen Aussprüchen für den Leser der Eindruck ihrer Andersartigkeit, aber, wenn man scharf zusieht, nicht, weil sie nun synoptisch klingen, sondern weil Synopse und Johannes beide modern klingen. Ein weiterer Vorzug des Verfassers ist die wohlthuende Begeisterung, deren Hauch über dem Ganzen ausgebreitet liegt: überall merkt man, wie wichtig ihm seine Erörterungen sind und mit welcher Dringlichkeit es ihm anliegt, auch andere von dem zu überzeugen, was sich ihm als wahr ergeben hat. Noch höher endlich ist eine andere Eigenschaft des Verfasser zu werten, die freilich so selbstverständlich sein sollte, daß man sie nicht hervorzuheben brauchte, die aber gerade auf dem Gebiet des Lebens Jesu ihre besonderen Schwierigkeiten hat und darum selten ist: seine ungeschminkte Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit. Er sucht seine Ansicht nicht zu bemänteln oder zu verdecken, weder den Liberalen gegenüber konservative Anschauungen, noch umgekehrt den Konservativen gegenüber liberale Resultate; wo er Schwierigkeiten als solche erkennt, will er sie nicht verkleistern sondern sich ehrlich mit ihnen auseinandersetzen; mit einem Wort er hat überall den vollen und ganzen Mut seiner Meinung. Alles zusammengenommen muß das Werk als eine ebenso fesselnde als lehrreiche Lektüre namentlich für solche erscheinen, welche in die großen Fragen des Lebens Jesu eingeführt werden sollen, seien es Nichttheologen, seien es angehende Theologen. Es ist ein glänzender Beweis für die Begabung und Übung des Verfassers als Dozent.

Freilich hat gerade um dieser Vorzüge willen der Verfasser auf die Erfüllung anderer Wünsche verzichten müssen. Nach der Vorrede hat er sich einer solchen Weise der Argumentation bedienen wollen, daß ein verständiger Leser auch ohne gelehrte Umfassung des Gegenstandes ihm mit eigenem Urteil nachgehn und nachrechnen könne. Davon ist die Folge, daß die Fragen der Disziplin immer nur bis zu dem Punkt haben erörtert werden können, wo zwar

das allgemeine Interesse und Verständnis aufhört, aber die im engeren Sinne gelehrte Diskussion erst recht beginnt. Gewiß hat eine wesentlich konstruierende Arbeit, wie der Verfasser sie liefert, und die von ihm inne gehaltene Art der Begründung aus allgemeinen Sätzen auch für den engeren Kreis der wissenschaftlich Arbeitenden Bedeutung; eine Gesamtanschauung, wie sie Beyschlag giebt, ist immer die nötige Probe für die Richtigkeit des Einzelnen. Aber anderseits erfordert sie auch selbst wieder die Probe des Detailbeweises, und dieser ist in den Evangelien nur durch die mühsamsten Einzel-Operationen der Quellenvergleichung und Quellenscheidung und durch fortwährende Auseinandersetzung mit den vorhandenen entgegenstehenden Ansichten möglich. Hierauf hat sich Beyschlag nach seinem Plan nicht einlassen wollen und können, denn auch die Art, in welcher er sich häufig mit Weiß auseinandersetzt, ist natürlich der Gesamtanlage des Buches homogen. Ich sage das nicht, um mit dem Verfasser über die Aufgabe, welche er sich hat stellen wollen, zu rechten, sondern ich wünsche nur dem Buche gerecht zu werden durch den Hinweis darauf, daß in seiner Eigenart eine Schranke für die Anforderungen liegt, die man an dasselbe stellen darf.

Mit der ihm eigenen Formulierung der Aufgabe hängt nun auch der durch das ganze Buch sich hindurchziehende Gesichtspunkt zusammen, von dem es beherrscht wird, ja in dessen Interesse es geschrieben ist. Es strebt die Vermittelung zwischen biblischem Christentum und moderner Bildung an. Behufs dieser Vermittelung wird einerseits gegen solche Aufstellungen der Orthodoxie protestiert, welche, um einen Lieblingsausdruck des Verfassers anzuwenden, der „Vernunft gegenwärtiger Bildung“ widerstreiten, und auf der andern Seite der Nachweis unternommen, daß die evangelische Geschichte und ihr Träger, so wie sie nach Beyschlag wirklich gewesen sind, sich mit den gesicherten Erträgen jener Bildung wohl vereinigen lassen. Dieses Rechnen mit der gegenwärtigen Zeitbildung ist auch allein imstande, es zu rechtfertigen, daß der Verfasser, abgesehen von Weiß, sich fast nur mit Strauß auseinandersetzt. Denn daß dieser nach einer Andeutung der Vorrede für den theologischen Entwickelungsgang des Verfassers selbst von großer

Bedeutung geworden ist, würde natürlich noch kein Grund sein, daß dem Werke, welches vor 50 Jahren die Fragen des Lebens Jesu aufgeregt hat, noch jetzt eine so beherrschende Stellung in der Bearbeitung desselben eingeräumt wird. In der Theologie sind ja seitdem die Fragen und Fragstellungen ganz andere geworden; für die Wissenschaft also besteht heutzutage kein Anlaß mehr, sich auf Schritt und Tritt mit Strauß auseinanderzusetzen. Aber Beyschlag sieht in Strauß gar keine einzelne, wenn auch bedeutende Erscheinung in der Geschichte der Theologie, sondern den bedeutendsten Sturmläufer wider die historischen Grundlagen des Christentumes; den Widerspruch gegen dieses will er in der Person von Strauß darstellen und überwinden. Und wenn er an die Kreise der sogen. modernen Bildung denkt, mag er wirklich recht haben, daß in ihnen der Widerspruch gegen das Christentum sich noch immer wesentlich auf der Linie von Strauß bewegt.

Aus dem durch diese Beobachtungen festgestellten nicht rein theologischen, sondern zugleich apologetisch-religiösen Charakter des Werkes erklärt sich auch der Inhalt der Einleitung. Dieselbe hat abweichend von dem historischen Tenor des Ganzen einen dogmatischen Charakter. Die Veranlassung liegt ja am Tage. Voraussetzungslosigkeit giebt es bekanntlich auf dem Gebiet des Lebens Jesu nicht. Die Gesamtanschauung von demselben hat immer in der Gottes- und Weltbetrachtung des Schriftstellers ihren Ursprung. Jemehr es dem Verfasser nun am Herzen lag, solchen Lesern, die in der sog. modernen Weltanschauung stehen, den Christus seines Glaubens nahe zu bringen, desto lebhafter fühlte er das Bedürfnis, seine religiösen Voraussetzungen ihnen gegenüber zu rechtfertigen. Der Übelstand ist dabei nur, daß über so fundamentale Fragen wie die von Offenbarung, Wunder und Gottessohnschaft sind sich in wissenschaftlich befriedigender Weise nicht so nebenher in der Einleitung zu einem Werke speziellen Inhalts reden läßt. So vortrefflich also auch vieles, namentlich in dem Abschnitt über die Wunder ist, wird man wissenschaftlich diesen einleitenden Erörterungen doch nur den Wert von Lehnsätzen beilegen können, wie auf anderem Gebiet Schleiermacher solche seiner Dogmatik vorausgeschickt hat. Dieselben können und sollen nicht den vollgültigen

Beweis führen, sondern nur den mit Mißtrauen gegen die evangelische Geschichte erfüllten Leser durch Verkettung dieser Geschichte mit der modernen Weltanschauung vorläufig mit ihrem Inhalt befreunden. Ich bezweifle nicht, daß die Ausführungen dieser Kapitel bei einer Reihe von Lesern ihren Zweck wirklich erreichen werden; aber zu einem wissenschaftlichen Werk passen diese Ausführungen doch nicht, sofern sie dogmatische Sätze nicht sowohl wissenschaftlich stringent beweisen als vielmehr dem allgemeinen Bewußtsein plausibel machen wollen, und zu einem Geschichtswerk passen sie überhaupt nicht, sofern sie aus dem historischen in das dogmatische Gebiet übertreten. Auch diese Unzuträglichkeit folgt aus dem Doppelzweck, welchen der Verfasser sich gesetzt hat.

Aber auch sonst enthält das Werk Bestandteile, welche ich als unorganisch erachten muß. Ich denke an die einleitenden Abschnitte des zweiten Bandes, welche zuerst eine kurze Zusammenfassung des religiösen Entwickelungsganges in Heidentum und Judentum, sodann das Wichtigste aus der Zeitgeschichte enthalten. Die letztere gehört, wie namentlich dem Werk von Keim gegenüber geltend gemacht werden muß, nur insoweit in eine Geschichte Jesu, als sie für seine Person oder Aufgabe von direktem Einfluß gewesen ist. Und nach dieser Seite hat Beyschlag mit feinem Takt den Stoff auszuwählen gewußt. Anders steht es aber mit den beiden andern Kapiteln. Namentlich das erste des zweiten Bandes gehört zu den glänzendsten Partieen des Buches; seine Lektüre ist ein wahrer Genuß. Trotzdem muß ich seinen Inhalt als einen anorganischen Bestandteil des Werkes bezeichnen. Derselbe gehört nicht in ein Leben Jesu, sondern in eine Kirchengeschichte. Das ist ja gewiß, daß die gesamte vorangehende Entwickelung der Menschheitsgeschichte auf das Christentum abgezweckt, und daß es sehr lehrreich ist, den pragmatischen Gesichtspunkt der Zeitenfülle, in der der Herr erschienen ist, durchzuführen. Aber der Ort dazu ist doch erst da, wo das Heidentum mit dem Christentum zusammentrifft und zu demselben Stellung nimmt. Für die irdische Geschichte Jesu aber hat das Heidentum, mit welchem er in gar keine nennenswerte Berührung gekommen ist, noch keine Bedeutung. Anders steht es freilich mit der Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes.

Diese ist notwendige Vorbedingung für das Verständnis der Geschichte Jesu. Schon das Verhältnis zwischen dem alttestamentlichen Begriff und der vorchristlichen Erscheinung des Gottesreiches einerseits und der neutestamentlichen Wendung jenes Begriffes und der christlichen Form jenes Reiches anderseits, ferner das Verhältnis der prophetischen Weissagung vom Messias zu dem, was Jesus faktisch gewesen ist und was er gebracht hat, ist ja grundleglich für eine wirkliche Einsicht in die evangelische Geschichte. Also wäre an sich zu einem Kapitel wie das zweite des zweiten Bandes volles Recht vorhanden. Aber nicht für unsern Verfasser. Jenes Kapitel wäre nur dann ein organischer Bestandteil seines Werkes, wenn er die Geschichte Jesu unter dem entsprechenden Gesichtspunkt von Weissagung und Erfüllung abhandelte. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Er giebt nur eine Biographie. Dadurch aber ist jenes zweite Kapitel so gut wie das erste zu einem für das folgende Werk wesentlich gleichgültigen Parergon geworden. In eine Geschichte der Reformation gehört ein einleitender Überblick über den Gang der Entwickelung bis dahin, in eine Geschichte Luthers nicht. Daß man aus pädagogischen Gründen in eine Vorlesung über das Leben Jesu mancherlei Stoff aufnehmen kann, ja muß, der scharf genommen in die Disziplin nicht gehört, das versteht sich von selbst. Aber etwas anderes ist es mit der wissenschaftlichen Behandlung der Disziplin als solcher. Die verschiedenen Werke darüber weichen nicht nur in der Art der Behandlung, sondern auch in der Begrenzung des Stoffes sehr bedeutend von einander ab, ein Zeichen, daß über die Aufgabe der Disziplin noch kein klares Resultat gewonnen ist. Darum wolle man es nicht als Mikrologie ansehen, sondern als einen Dienst, den ich der Wissenschaft leisten möchte, wenn ich auf anorganische Bestandteile aufmerksam mache, welche die Disziplin mit sich herumschleppt, und zeige, wie die Einheitlichkeit des Gesichtspunkt, unter welchem das Leben Jesu dargestellt wird, nicht inne gehalten wird, sondern ganz differente Gesichtspunkte ohne organische Verbindung nebeneinander gestellt werden.

Noch nach einer anderen Seite muß ich mir gestatten, auf die Methode unseres Werkes einzugehen. Ich habe seiner Zeit es als eine Unzuträglichkeit bei dem Leben Jesu von Weiß bezeichnet, daß

infolge der Anlage desselben die fundamentalen Fragen über das Selbstbewußtsein, das Berufsbewußtsein, die Methode des Wirkens Jesu u. s. w. weder formell noch materiell die ihnen gebührende Stellung empfangen haben. In gewissem Maß hat Beyschlag diesen Übelstand vermieden, indem sein erster Band sich mit einer Reihe solcher Fragen und nur mit ihnen eigens und ausführlich beschäftigt. In diesem Bande liegt daher der wissenschaftliche Schwerpunkt des Buches; der zweite giebt nur nähere Ausführungen und Konsequenzen. Dennoch ist mir fraglich, ob die von Beyschlag getroffene und in dem ersten Abschnitt ausdrücklich begründete Einrichtung die geeignete Methode zur Lösung der Aufgabe ist. Nicht als ob eine gesonderte Durchführung der kritischen Aufgabe des Geschichtsforschers und der zusammenfassenden Darstellung des Geschichtschreibers nicht Vorteile hätte, sondern weil die Darstellung des zweiten Teiles mannigfach meines Erachtens denselben Fehler begeht, den ich bei Weiß zu erkennen glaubte. Auch Beyschlag nämlich hat die biographische Darstellung des zweiten Teiles nur dadurch möglich gemacht, daß er die erratischen Blöcke, welche zum größten Teil den Inhalt unserer Evangelien ausmachen, in einer Weise historisch zu fixieren sucht, der es schlechterdings an wissenschaftlicher Gewißheit fehlt. Der Verfasser wird freilich entgegnen, er habe nicht nur die Unmöglichkeit einer sichern historischen Einordnung aller Einzelheiten zugegeben, sondern sogar wiederholt darauf hingewiesen, daß „nur ungefähr" so, wie er es darstelle, der Verlauf gewesen sein möge. Aber ich kann mich mit diesem Zugeständnis nicht begnügen. Die Sache liegt bei Beyschlag allerdings etwas anders als bei Weiß, aber meines Erachtens nicht günstiger. Weiß ist wirklich überzeugt, daß er durch sozusagen mikroskopische Untersuchung den bei weitem meisten Worten und Werken Jesu noch ihren historisch richtigen Platz anweisen könne; er ist nicht nur von der Möglichkeit, sondern von der Wirklichkeit seiner Aufstellungen durchdrungen. Wenn ihm diese Überzeugung genommen würde, würde er wahrscheinlich sein ganzes Verfahren ändern, denn er sucht wissenschaftliche Gewißheit. Dagegen ist sich Beyschlag darüber klar, daß seine Erzählung in sehr wesentlichem Maß auf der gestaltenden Thätigkeit der Phantasie beruht,

nimmt das aber als sein Recht in Anspruch, indem er sich auf das Wesen einer künstlerischen Hervorbringung beruft. Aber in ein wissenschaftliches Werk wird auf diese Weise eine gewisse Zwitterhaftigkeit gebracht. Die Wissenschaft will nun einmal scharf scheiden, wie weit Gewißheit, Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit reichen. Solche kritische Erwägungen zerstören aber, wie Beyschlag mit seinem fein gebildeten ästhetischen Geschmack klar gesehen hat, den künstlerischen Eindruck unbedingt. Daraus folgt aber, daß, wo die Quellen so lückenhaft sind wie bei unserem Gegenstande, sich eine künstlerisch einheitliche Erzählung mit den Anforderungen der Wissenschaft nicht verträgt. Namentlich pädagogisch betrachtet wirkt die stillschweigende Ergänzung des Gewissen durch Mögliches für angehende Theologen, welchen eine strenge wissenschaftliche Schulung notthut, leicht verhängnisvoll. Ich will ein besonders eklatantes Beispiel hervorheben. Die Darstellung, wie Joseph den kleinen Jesusknaben auf seinen Arbeitsgängen mitnimmt, wie bei der Rückkehr der schöne Abend dem schweigsamen Manne die Lippen erschließt, so daß er dem Sohne biblische Geschichten erzählt und von der Hoffnung Israels redet, und wie dann schweigend, sinnend, hochklopfenden Herzens die beiden ihres Weges gehen, — wer wird sie nicht künstlerisch schön finden, wer aber auch nicht das Gefühl haben, daß wir hier über die Grenzen wissenschaftlicher Darstellung hinausgeraten sind? In solchem Maß mag dieser Eindruck wohl kaum an einer andern Stelle entstehen, aber im kleinen begegnet dieselbe Erscheinung sehr vielfach. Ich muß also bei der Behauptung stehen bleiben, daß bei der Beschaffenheit unserer Quellen die Wissenschaft auf eine Biographie Jesu im eigentlichen Sinne, auf eine Darstellung, die alle einzelnen Worte und Erzählungen der Evangelien an einem Faden zu einem großen historischen Gemälde aufreiht, verzichten muß. Diese Form der Behandlung verträgt nur die Leidensgeschichte. Wenn es aber so steht, wie hat sich dann unsere Disziplin zu gestalten? Nur auf eine Frage bieten die Evangelien die ausreichende Antwort dar: wie das neutestamentliche Gottesreich in Christo und durch Christum zustande gebracht ist. Wird dieser Gesichtspunkt zugrunde gelegt, so ergiebt sich als erstes notwendiges Stück der Erörterung, welche Voraus-

setzungen für diese Gründung gegeben gewesen seien, d. h. die organische Anknüpfung an den Ertrag der alttestamentlichen Entwickelung. Derselbe kommt einerseits als ein ideeller, anderseits als ein faktischer in Betracht. Der letztere besteht in der religiösen Höhenlage des damaligen Judentums, mit welcher Jesus zu rechnen und sich auseinanderzusetzen hatte. Von diesem faktischen Resultat der religiösen Entwickelung, welches vielfach als Mißbildung und Mißverständnis bezeichnet werden muß, ist der ideelle Ertrag derselben scharf zu unterscheiden. Bei seiner Darstellung handelt es sich um die Frage, wie weit durch die Gottesoffenbarung im alten Bunde die Erkenntnis der göttlichen Reichsordnungen und Reichsgesetze, die Einsicht in das Wesen Gottes und seines Reiches und in das Ziel seiner Wege, hätte gedeihen können, wenn jene Offenbarung richtig aufgefaßt und gebraucht wäre. Es handelt sich um die Frage, was Israel aus dem Niederschlag der Gottesoffenbarung in der Schrift des Alten Testaments hätte lernen können, bis zu welcher Höhe es durch die Prophetie hätte geführt werden können, aber auch welche Schranken im Alten Testament unüberwunden geblieben waren. Dieser ideelle Ertrag der alttestamentlichen Entwickelung ist in der Wirksamkeit des Täufers zusammengefaßt: das ist dessen Bedeutung. An diesen ideellen Ertrag hat Christus angeknüpft, darum bildet er die notwendige Voraussetzung für seine Wirksamkeit. Des weiteren wäre dann von Christo als dem Träger und Inbegriff des neutestamentlichen Gottesreichs zu reden, der Entwickelung seiner Persönlichkeit und dem Inhalt seines Selbstbewußtseins. Sodann von der Begründung des neuen Gottesreiches durch ihn: den Formen seines Wirkens, der Methode desselben, dem Inhalt seiner Verkündigung, der Entwickelung derselben und des damit gesetzten Verhältnisses zu den verschiedenen Schichten seines Volkes, endlich der äußeren Niederlage und dem damit errungenen inneren Siege der Person und des Reiches Christi. Zu diesen Erörterungen haben wir das vollkommen ausreichende Material und der grundlegende Gesichtspunkt der Gründung des Gottesreiches in ihm und durch ihn giebt einerseits dem Ganzen innere Einheit und Abgeschlossenheit, anderseits die Möglichkeit von der chronologischen Fixierung der einzelnen Geschichten abzusehen,

da dieselben nun nur nach ihrer sachlichen Bedeutung in Betracht gezogen werden, und macht endlich das Ganze zu einer Geschichte im höheren Stil durch die organische Verbindung mit der Gesamtentwickelung des Gottesreiches.

Nach diesen methodologischen Erörterungen gestatte der Herr Verfasser eine Auseinandersetzung über Einzelfragen.

An der Untersuchung über die Quellen darf ich kurz vorbeigehen, da sie nur eine lichtvolle Rekapitulation dessen sind, was der Verfasser früher verhandelt hat. Nur inbezug auf die Markusfrage eine Bemerkung. Es hat allerdings etwas sehr Ansprechendes, den galiläischen Horizont unseres zweiten Evangeliums daraus zu erklären, daß die unzusammenhängenden Markusfragmente von einem Galiläer zu einem Ganzen verarbeitet worden seien. Das Fehlen der jerusalemischen Erinnerungen wird auf diese Weise ebenso begreiflich, wie der galiläische Charakter der Auferstehungsgeschichte. Aber für mich scheitert die Hypothese an der Papiasstelle. Ich kann nicht finden, daß dieselbe nur von abgerissenen Mitteilungen redet, welche Markus in wirrem Durcheinander aufgeschrieben habe. Derselbe wird doch in seine Aufzeichnungen irgendeine Ordnung gebracht und nicht die Leidensgeschichte durch die Taufgeschichte oder dergl. unterbrochen haben. Nur daß er die historische Abfolge der einzelnen Begebenheiten, von denen Petrus geredet hatte, nicht kannte, und daher einem Augenzeugen wie dem Presbyter bei aller Anerkennung der sachlichen Richtigkeit doch auffiel, daß die Begebenheiten chronologisch mannigfach nicht richtig gestellt seien. Zur Erklärung des galiläischen Horizonts aber giebt es noch einen anderen und, wie mir scheint, näherliegenden Schlüssel. Wir wissen, daß seit den allerersten Tagen der Gemeinde die Wahrheit der evangelischen Geschichte durch den Weissagungsbeweis erhärtet worden ist. In welcher Weise das geschah, zeigt unser erstes Evangelium, dessen Verfasser sicherlich seine alttestamentlichen Citate nicht als der erste verwendet hat. Im Zusammenhang mit diesem Weissagungsbeweis geschah es, daß wegen Jes. 9, 1. 2 man die Wirksamkeit Jesu zunächst unter den Gesichtspunkt dieser Stelle brachte, und daß daher die außergaliläischen Bestandteile entweder verschwanden, oder wo einzelnes derart aufgenommen wurde, we-

nigstens seine Heimat nicht zum Bewußtsein kam. Ein Beweis für diese Auffassung liegt in dem Aufhören der Citate, sobald von der jerusalemischen Reise Jesu die Rede ist. Hatte auch Markus eine derartige Belehrung über das Wirken Jesu empfangen, so begreift sich, daß er auch alles einzelne, was er später von Petrus erfuhr, in dieses Schema einreihte. Dieselbe Jesaiasstelle war denn auch der Grund, daß die synoptische Tradition, sowohl bei Markus als bei Matthäus die galiläischen Erweisungen auch des Auferstandenen hervorhebt. Denn daß Jesus nicht nur in Galiläa gewirkt hat, erscheint mir ganz abgesehen von dem vierten Evangelium und den bekannten Spuren in der Synopse als gewiß. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß Jesus die Botschaft vom Reich auch dem Zentrum der Theokratie darbieten und den Versuch machen mußte, es zu gewinnen. Dieser Versuch kann nun aber nicht in die Zeit des Todespassahs verlegt werden. Zwar hat man immer wiederholt versucht diese letzte Reise Jesu als eine machtvolle Entfaltung seiner Fahne, als ein großartiges Anbieten seiner selbst und seines Reiches aufzufassen. Indes ist dieser Versuch von jedem Zeugnis unserer Quellen verlassen, ja er scheitert an denselben. Nach ihnen ist von einer Heilspredigt Christi, von einer Darlegung seiner Auffassung des Gottesreiches, von einer allmählichen Erziehung zu demselben, wie er sie in Galiläa geübt hatte, in Jerusalem schlechterdings nicht die Rede, sondern was an sicheren Spuren dieser Zeit übrig ist, ist trotz des scheinbar so günstigen Empfanges am Palmsonntag nur Gerichtsdrohung. Damit kann aber Jesus in Jerusalem unmöglich begonnen haben, also ist eine frühere Wirksamkeit aus inneren Gründen unabweislich. Es ist ein Verdienst von Beyschlag, bei einer Reihe von synoptischen Erzählungen darauf hingewiesen zu haben, daß sie mehr nach Jerusalem als nach Galiläa weisen. Nicht alles von ihm Beigebrachte ist gleich beweiskräftig, aber manches erscheint mir sehr einleuchtend, wie in erster Linie die Verlegung des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner nach Jerusalem, weniger die der Täuferbotschaft dorthin, obwohl auch dafür manches spricht.

Gehen wir zu der Erörterung des Selbstbewußtseins Jesu über, so ist es erfreulich, daß Beyschlag mit der Wunderlichkeit und

psychologischen Undenkbarkeit gebrochen hat, daß der Herr keine Individualität besessen habe. An mehreren Stellen macht er den Versuch, Züge derselben zu zeichnen. So betont er mit Recht den aufgeschlossenen Natursinn Jesu (II, 50 ff.), auf welchen schon Keim hingewiesen hat. Nicht in demselben Grade aber ist trotz der Ausführungen II, 80 ff. zur Geltung gebracht, daß jene unvergleichliche Menschenkenntnis, die der Herr in seinem Beruf bewies, jenes augenblickliche Durchschauen der Persönlichkeit, welches ihn befähigte, jeden, der ihm nahe trat, individuell zu behandeln, nur das Seitenstück zu jenem offnen Auge für die Natur ist, nämlich dasselbe geöffnete Auge auch für den Menschen. Überhaupt möchte ich wünschen, daß gerade unser Verfasser den ihm eignen feinen Blick für Seelenzustände in noch höherem Grade zu einer zusammenhängenden Darlegung der Individualität Jesu verwendet hätte. Ich nenne einzelnes, nur um die Richtung anzugeben, nach welcher ich eine Vervollständigung der Zeichnung wünschen möchte. So die bewundernswerte Einfachheit in der gesamten Natur des Herrn. Am klarsten tritt dieselbe uns in der Art seines Redens entgegen. Selbst die spinösesten Fragen werden immer auf die allereinfachsten Prinzipien zurückgeführt. Darauf beruht der Eindruck des Selbstverständlichen, den alle seine Worte machen, aber auch der der Großartigkeit: nirgends eine Verzettelung in Kleinigkeiten, in Kasuistik, überall nur große, durchgreifende Gesichtspunkte, ja wo Einzelheiten verhandelt werden, bilden sie für Jesus immer nur das durchsichtige Kleid für große Prinzipien, auf welche sie zurückgeführt werden, und zu deren Erläuterung sie dienen. Eben dahin möchte ich aber auch rechnen, daß die Gebiete der Wissenschaft, Kunst, Politik bei dem Herrn gänzlich abseits liegen bleiben, welche den Charakter des Komplizierten, Vermittelten an sich tragen und einer von der Natur weit abliegenden Lebensgestaltung angehören. Weiter hängt damit zusammen das Vorherrschen der Intuition und das Zurücktreten aller systematischen und dialektischen Entwickelung bei dem Herrn. So ist sein Verhältnis zum Alten Testament, zu den volksmäßigen Vorstellungen auf religiösem Gebiet, zu dem Pharisäismus niemals aus mühsamen Verstandesoperationen hervorgegangen sondern immer ein völlig unmittelbares. Erst recht

wird dasselbe durch die Art seiner Polemik bewiesen. Alles trägt bei Jesu den Charakter des Natürlichen, Unvermittelten, mit einem Wort Einfachen. Zu dieser ganzen Seite der Natur Jesu rechne ich auch jenen Zug, auf den ich bei der Besprechung des Lebens Jesu von Weiß aufmerksam machte, und den ich als geistige Keuschheit bezeichnen möchte: daß nämlich einerseits alles Fremde, seiner Natur Widerstrebende, wie Wasser von einem glatten Stein, von ihm abläuft, ohne daß er sich mühsam damit auseinanderzusetzen hätte, sondern so, daß er in jedem Augenblick in unmittelbarem Takt und Griff die richtige Stellung zu allem, das ihm entgegentritt, findet, und anderseits, daß er mit seinen Gedanken nie über das unmittelbar Gegebene oder Notwendige hinausgeht, daher sich auch nie mit Zweifeln über zukünftig zu gehende Wege oder mit Sorgen über zukünftige Resultate abgiebt, weil er nur mit der Pflicht des Augenblicks rechnet und sie thut. — Ein zweiter, für die Betrachtung nicht minder fruchtbarer Zug ist die ungemeine Zurückhaltung, die in der ganzen Persönlichkeit des Herrn liegt. Zum Teil erklärt sich dieselbe ja aus pädagogischer Absicht, so z. B. inbezug auf die Frage nach seiner Messianität, überhaupt inbezug auf den Umfang dessen, was er mitteilt. Aber wenn bei aller Liebe und allem Vertrauen der Jünger zu Jesu wir doch immer wiederholt eine gewisse Scheu an ihnen bemerken, welche sich z. B. darin zeigt, daß sie bei unverstandenen Worten Jesu ihn nicht direkt um Aufklärung zu bitten wagen, sondern lieber die Sache unter sich leise verhandeln, oder daß gerade aus dem ihm nächsten Kreise sich nie eine offene und direkte Bitte um ein Wunder hervorgewagt hat, so ist dies ein Beweis, daß in der Person des Herrn selbst etwas lag, was eine gewisse Grenze zog, über die niemand hinaus konnte. Mit diesem Zuge hängt zusammen, daß, während man bei anderen Menschen das Gefühl hat, sie gelangten durch Reden über die Dinge zu größerer Klarheit und würden durch ihr Wirken nach außen selbst bereichert, man bei dem Herrn merkt, daß er immer mehr hat, als er sagt, und er nicht durch Reden und Wirken Kraftzunahme empfängt, sondern umgekehrt durch stille Zurückgezogenheit. Er giebt sich den Menschen hin, aber er verliert sich nie an sie; er lebt ganz für den gegenwärtigen Augenblick,

aber er geht nie in ihm auf; er ist allen Affekten offen, von der weichsten Zärtlichkeit bis zum lodernden Zorn, aber er geht in keinem Affekt unter. Das gewaltigste Beispiel für diese Seite ist jedenfalls Gethsemane, wo man glauben könnte, daß in der eigenen Angst und in dem eigenen Kampfe jedes andere Interesse verschlungen werden müßte, und der Herr dennoch imstande ist, in demselben Moment das alles abzuschütteln und an seinen Jüngern Seelsorge zu üben. Was im Verkehr mit anderen als Zurückhaltung sich darstellt, tritt in seiner eigenen Persönlichkeit als Maßhalten, als Herrschaft des Geistes über die äußere und innere Welt hervor. Noch eine andere Seite dieser Zurückhaltung ist ins Auge zu fassen. Während sonst jede Persönlichkeit, je gewaltiger sie ist, um so zwingender und zwängender zu wirken pflegt, — man denke nur an Paulus, — ist davon bei dem Herrn keine Spur. Etwas so Freilassendes wie seine Wirksamkeit ist in der Welt niemals dagewesen: anbietend, aber nicht aufdrängend, das ist ihre Signatur.

Ich begnüge mich mit diesen beiden Beispielen, welche nur zeigen sollten, wie fruchtbar eine weitere Fortführung des von Beyschlag Begonnenen werden kann. — Jedenfalls geistvoll ist der Versuch durch Rückschlüsse aus dem Charakter des Hauses, in dem Jesus aufwuchs, die seine Entwickelung bestimmenden Momente zu finden. Freilich liegt hier die Gefahr besonders nahe, sich in bloße Möglichkeiten zu verlieren; aber auch ich glaube, daß aus den uns bekannten Daten wenigstens einiges mit psychologischer Gewißheit geschlossen werden kann. Dazu rechne ich in erster Linie einen Punkt, den Beyschlag außeracht gelassen hat, daß nämlich durch den Verkehr mit den Brüdern, ja schließlich sogar mit der Mutter in Jesu das Gefühl des Unverstandenseins und der inneren Vereinsamung gezeitigt wurde, welches für die Entwickelung seines Selbstbewußtseins und die Erkenntnis seiner Einzigartigkeit ein sehr wichtiges Moment bilden mußte. Denn das Bewußtsein, daß er in einem Gemeinschaftsverhältnis zu Gott stehe wie kein anderer, die Erkenntnis, daß alle übrigen Menschen eine andere Wertung von Himmel und Erde, einen anderen Lebensgehalt hatten als er, muß sich, wenn auch nicht in der Form der Reflexion, so doch in der des unmittelbaren Gefühls während der Zeit seiner Ver-

borgenheit bei ihm ausgebildet haben, und auf Grund dessen muß auch in demselben Maß, als er höher stand als der Täufer, das Gefühl, es thue eine grundlegliche Änderung dem Volke not, bei ihm stärker gewesen sein als bei jenem.

Die Ausführungen über die absolute Einzigartigkeit Jesu und die darin gesetzte Sündlosigkeit enthalten viel Treffliches. Aber gerade an dieser Stelle würde ich statt der ausführlichen Auseinandersetzung mit Strauß lieber eine solche mit H. Schultz gesehen haben, welcher das Prädikat der Sündlosigkeit Jesu nur in seiner Eigenschaft als Christus beilegen will, d. h. nur auf die Ausübung seines Berufs bezieht, als wofür allein ein Interesse des Glaubens vorhanden sei. In dem, was Beyschlag beibringt, liegt ja zum Teil schon Material zur Antwort auch auf diese neue Fragestellung, aber ausdrücklich wird sie nicht inbetracht gezogen. Zu bedauern ist, daß Beyschlag nicht nachgewiesen hat, wie allen Worten Jesu ein Selbstbewußtsein zugrunde liegt, das weit über alles, was sonst in der Welt dagewesen, hinübergreift, das aber mit der größten Selbstlosigkeit und Demut so Hand in Hand geht, daß man die Höhe dieses Selbstbewußtseins gar nicht merkt und selbst die kolosalsten Ansprüche, die Jesus macht, nie auch nur im geringsten „anspruchsvoll" erscheinen. Auf einen Punkt hat der Verfasser besonderen Fleiß verwendet, die Frage nach dem Präexistenzbewußtsein Jesu. Er geht von dem richtigen Ausgangspunkt aus, daß man die Entscheidung über diese Frage nicht dem vierten, sondern nur den drei ersten Evangelien entnehmen dürfe. Denn wenn feststeht, daß die johanneischen Reden nicht ipsissima verba Christi enthalten; wenn Joh. 1, 15. 29; 3, 14. 31. u. a. St. beweisen, daß der Evangelist die Worte der von ihm redend Eingeführten so gestaltet, daß ihre letzten ihm allmählich aufgegangenen religiösen Konsequenzen hervortreten, an die aber, als sie gesprochen wurden, niemand denken konnte: so haben wir kein Recht bei denjenigen Aussagen, welche die Präexistenz Christi betreffen, dieser Eigentümlichkeit des Evangelisten zu vergessen und sie nach Analogie der synoptischen Christusworte zu behandeln. So unmittelbar wie diese lassen sich nun einmal die johanneischen Reden nicht als Quelle für die Lehre Jesu verwerten. Hat die Synopse also keine Aussagen über die Präexistenz des

Herrn, so folgt, daß die von Johannes darauf gedeuteten Worte, als sie gesprochen wurden, nicht in diesem Sinne verstanden sind. Denn andernfalls hätten sich ja die Synoptiker einer groben Unterschlagung eines überaus wichtigen Lehrstücks schuldig gemacht, oder die urapostolische Verkündigung von Jesu, auf der ihre Schriften ruhen, hätte in unbegreiflicher Weise diese einschneidende Erkenntnis verhehlt. Damit ist für uns das Resultat gegeben, daß Aussprüche Jesu, in welchen schlicht, einfach und unmißverständlich das Bewußtsein realer Präexistenz ausgesagt war, nicht vorhanden gewesen sind. Soweit hat Beyschlag vollkommen recht. Aber diesen einfachen historischen und exegetischen Standpunkt verläßt er, wenn er sich bemüht, auch den betreffenden Aussagen des vierten Evangeliums einen anderen Sinn beizulegen. Daß Johannes in denselben eine reale und nicht bloß ideale Präexistenz Christi voraussetzt und aussagt, läßt sich meines Erachtens durch keine exegetische Kunst wegdeuten. Der Verfasser scheint mir zwei Fragen nicht scharf genug unterschieden zu haben, erstens die, welchen Sinn die betreffenden Worte im Munde des Evangelisten haben, und zweitens, welche Bedeutung dieselben in ihrem ursprünglichen, geschichtlichen Zusammenhang gehabt haben. Hinsichtlich der zweiten Frage gebe ich Beyschlag in weitem Umfang recht. So gewiß Joh. 1, 29 im Munde des Täufers sich nicht auf den Opfertod Jesu bezogen hat, können auch die auf die reale Präexistenz bezogenen Worte Jesu ursprünglich einen allgemeineren Sinn gehabt haben. Dies halte ich bei Ausdrücken wie dem, er sei vom Himmel gekommen, und ähnlichen für gewiß; sogar bei 8, 58 für möglich. Aber bei dem allen bleibt die „herkömmliche, orthodoxe Auslegung" jener Stellen in unanfechtbarem Recht: denn der Evangelist hat wirklich in ihnen nicht nur ein ideales, sondern reales Dasein Christi vor seiner Menschwerdung aussagen wollen. Die reale Präexistenz ist nun einmal, wenn auch nicht ein Stück der Lehre Jesu über sich selbst, so doch ein Stück der gemeinsamen apostolischen Verkündigung bei Paulus Petrus, Johannes. Man mag ihnen das glauben oder nicht; man mag sich auf ihre Unfähigkeit berufen, zwischen realer und idealer Präexistenz zu unterscheiden: aber man soll nicht an der Thatsache rütteln, daß sie die erstere gemeint und ausgesagt haben. Nur noch die

Bemerkung, daß wenn Beyschlag als den historischen Sinn der in Rede stehenden Stelle bei Johannes ansieht, daß Jesus sich als den ewigen Mittelpunkt des göttlichen Heilsratschlusses erfaßt habe, Weiß gegen ihn recht hat, wenn er die so gefaßten Präexistenzaussagen nicht aus dem persönlichen, sondern aus dem beruflichen Selbstbewußtsein Jesu ableitet.

Inbezug auf das Berufsbewußtsein Jesu bin ich in der angenehmen Lage, in sehr weitem Umfang mit Beyschlag übereinzustimmen. Zunächst darin, daß er dasselbe erst von der Taufe datiert, was ich für unbedingt nötig halte um der folgenden Versuchungsgeschichte willen, die sonst innerlich unmöglich wird. Denn die in ihr getroffenen Entscheidungen hätten schon vor der Taufe stattfinden müssen, wenn Jesus schon damals sich seiner Aufgabe bewußt gewesen wäre. Nur inbezug auf die sittliche Möglichkeit, daß Jesus sich der Taufe unterzog, kann ich Beyschlag nicht zustimmen. Er meint nämlich, weil Jesus nach Jes. 53 die Sünde des Volkes auf seinem Herzen getragen habe, als wäre es seine eigene gewesen, habe er sich einer die Sündenvergebung symbolisierenden Taufe unterziehen können. Das scheint mir ein Fehlschuß zu sein. Mochte Jesus an der fremden Sünde so schwer tragen, als wäre es eigene, so konnte er sie doch niemals als seine eigene bekennen. Jeder andere kann und muß sich mitverantwortlich fühlen für die Sünden der Brüder, weil alle Sünde einen großen Organismus bildet, also auch meine Sünde nicht nur ein Moment in der großen Gesamtschuld der Menschheit ist, sondern auch direkt Sünden anderer hervorruft. Der Vater wird in der Sünde seines Kindes eine Folge seiner eigenen erblicken und sie so als eigene Schuld fühlen. Nur der absolut Sündlose ist von jener Mitverantwortlichkeit ausgenommen. Es ist sehr zweierlei, daß er fremde Sünde so schwer empfindet, als wäre sie seine eigene, was sehr wohl möglich ist, und daß er sie wirklich als seine Schuld fühlt, was nicht möglich ist. Kann er sie aber nicht als seine eigene Schuld fühlen, so kann er sie auch nicht als solche bekennen, und eine Schuld, die er nicht hat, kann ihm auch nicht vergeben werden. Also eine Taufe zur Vergebung der Sünden konnte Jesus, wenn er der Sündlose war, nimmermehr über sich nehmen. Es ist psycho-

logisch und sittlich sehr wohl möglich, daß jemand die Strafe über sich nimmt, die ein anderer verdient hat, aber es ist sittlich unmöglich, daß er etwas als seine Schuld bekennt, woran er unschuldig ist. Darin freilich gebe ich Beyschlag völlig recht, wenn er die Auffassung von Weiß ablehnt, wonach die Taufe für Jesus den völligen Abschluß seines bisherigen Lebens und den Beginn eines neuen bezeichnen soll, wenn damit gesagt sein soll, daß auch auf ihn der Begriff der *μετάνοια* irgendwie angewendet werden könne. Denn die Zimmermannsarbeit Jesu war Gott zu ihrer Zeit genau so wohlgefällig wie seine messianische Arbeit der späteren Zeit: beides war in ganz gleicher Weise der ihm jedesmal gebotene Beruf. Die sittliche Möglichkeit der Taufe für ihn lag, soweit ich sehe, nur in ihrer gemeinschaftbildenden Seite. Durch dieselbe wurde aus der Gesamtmasse Israels ein engerer Kreis derjenigen herausgeschält, welche dem nahenden Gottesreich zugehören wollten. In diese Gemeinde einzutreten war Jesus durch seine sittliche Vollkommenheit gewiß nicht weniger befähigt als andere, sondern gerade um so mehr, weil bei ihm nicht wie bei den übrigen, erst ein Bruch mit der Vergangenheit ihn geeignet machen mußte, sondern er so, wie er war, demselben zugehörte. — Durchaus zusammen stimme ich wieder mit Beyschlag in der Abweisung jedes im voraus festgestellten Planes Jesu für seine Wirksamkeit. Nicht mit einem fertigen Programm ist er aufgetreten, sondern er hat sich von Tag zu Tage durch die Hand seines Vaters, welche er in jedem Augenblick in der Gestaltung der Verhältnisse erkannte, leiten lassen. In ungleich höherem Maße als Weiß hat Beyschlag erkannt, daß die ganze Art des Auftretens Jesu darauf berechnet war, den messianischen Gedanken wegen seiner Verquickung mit unlautern politischen Gedanken fernzuhalten. Sehr gut hat er die Schwierigkeit dargestellt, die für Jesum darin lag, daß er auf die messianische Frage weder mit nein antworten konnte, weil er im richtigen Sinne der Messias sein wollte, noch mit ja, weil er im Sinne der Fragenden es nicht sein wollte. So blieb ihm also nur übrig, diese ganze Frage zurückzudrängen und behufs eines richtigen Verständnisses seiner Aufgabe jeden Kontakt derselben mit den hergebrachten Vorstellungen zu vermeiden. Nirgends wird so charakteristisch wie im vierten Evangelium dargestellt, wie Jesus

dem wiederholten Andrängen des Volkes, welches die messianische Frage stellt, konsequent ausweicht und sich niemals zum Eingehen auf dieselbe bewegen läßt. Vgl. 1883, S. 60. Nur in einem Punkt, freilich einem sehr folgereichen, teilt auch Beyschlag noch diejenige Auffassung, gegen welche ich schon Weiß gegenüber entschieden Protest eingelegt habe (a. a. O. S. 39—49). Beide bestehen darauf, daß Jesus das Gottesreich nicht nur in die Welt des Gemütes verlegt habe, sondern auf Grund der Prophetie eine äußere Umgestaltung der Dinge ins Auge gefaßt, welche ins Werk zu setzen der Vater ihn mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet habe und seiner Zeit anweisen werde (I, 232 f.). Erst die Erfahrung habe Jesum gelehrt, zwischen der nächsten, rein ethischen Grundlegung des Reiches Gottes und seiner äußeren Vollendung zu unterscheiden. In diesen Ausführungen läuft Richtiges und Unrichtiges durcheinander. Gewiß hat Jesus niemals das Gottesreich bloß in das innere Leben verlegt, es vielmehr immer als einen Sauerteig gedacht, welcher auch das gesamte äußere Handeln des Menschen und der Menschen normieren solle. Aber, daß er die Vollendung des Gottesreiches, einen demselben entsprechenden äußeren Weltzustand jemals als unmittelbar bevorstehend gedacht habe, läßt sich meines Erachtens nicht nachweisen. Vor allem nicht aus dem Wort von dem nahe gekommenen Gottesreich, welches er aus dem Munde des Täufers übernahm. Denn wenn nach Beyschlags eigner Meinung Jesus in der späteren Zeit, wo er die senfkornartige Gegenwart und die herrliche Zukunft scharf unterscheidet, auch die Gegenwart als wirkliches Gottesreich beurteilt, also dasselbe zunächst nach seinen geistigen Merkmalen ins Auge faßt, warum soll er dann nicht in noch früherer Zeit, wo er nach des Verfassers treffendem Ausdruck sein eigener Prophet sein mußte, in dem Wort von dem nahe gekommenen Gottesreich nicht in erster Linie jene geistigen Merkmale ins Auge gefaßt haben? Auch Beyschlag bringt mir die Idee des Gottesreiches bei dem Herrn in viel zu große Abhängigkeit von dem Buchstaben der alten Prophetie. Es war eben das Charakteristische, über das Alte Testament Hinausgehende, in der Person Jesu Begründete, daß er das Gottesreich als Himmelreich dachte. Nicht als politische Gemeinschaft oder irdisch

geartetes Reich, ja nicht einmal in erster Linie als Gemeinschaft sieht Jesus das Gottesreich an, sondern als einen Organismus himmlischer, d. h. überweltlicher Güter, Gaben und Kräfte, welche sich in der Menschheit auswirken und dieselbe zum Herrschaftsgebiet Gottes gestalten sollen. Dieses innerlich Überweltliche, das ja nicht zu verwechseln ist mit unserm materialistischen Begriff des Himmels als eines Ortes, ist grundlegend für jedes Wort, das Jesus vom Gottesreich sagt, und ist vom ersten Augenblick an der leitende und durchschlagende Gesichtspunkt für ihn gewesen. Das gleiche Wort hat für ihn eben einen andern Sinn gehabt als für den Täufer. Beweis dessen ist nicht weniger als jedes Wort, das wir aus dem Munde des Herrn besitzen. Weil ihm diese Seite die fundamentale war, ist ihm die Frage nach den äußeren Konsequenzen dieses wesentlich überweltlichen und unsichtbaren Gottesreiches, nach dem Eintritt einer homogenen äußeren Weltgestaltung nie in den Vordergrund getreten. Schon in der Gegenwart kann er und jeder, der an ihn glaubt, sieghaft die Macht nicht nur des Bösen sondern auch des Übels in dem ihm von Gott gewiesenen Kreise überwinden. Der Gedanke an die Vollendung steht ihm am Anfang seines Wirkens so wenig im Vordergrunde, daß derselbe vielmehr nach allen Spuren damals nur den Horizont seiner Gedanken gebildet hat. Für diese von Beyschlag abweichende Auffassung hat gewisse Prämissen niemand so klar gegeben als er selbst, nämlich in der verdienstvollen Erörterung der Lehre Christi von seiner Parusie. Genau auf dasselbe Resultat wie er bin auch ich auf ganz anderem Wege, nämlich dem der Quellenscheidung, gelangt. Wie sich mir nämlich überhaupt immer sicherer ergeben hat, daß die Redestücke bei Matthäus und Lukas in noch viel höherem Maße Mosaikarbeit sind, als man bisher angenommen hat, und wir in ihnen eigentlich nur eine große Reihe von Themen besitzen, über welche Jesus geredet hat, so ist dies namentlich bei den Parusiereden der Fall. Eine genaue Analyse derselben, die ich bei anderer Gelegenheit vorzulegen hoffe, führt durch die Verschiedenheit der zugrunde liegenden Gesichtspunkte zu dem Resultat, daß kaum ein paar Verse ursprünglich zusammen gesprochen sind. Dieselbe Analyse ergiebt dann weiter, was auch Beyschlag durch-

führt, daß der Begriff der Parusie, des Kommens auf den Wolken des Himmels, sich gar nicht ausschließlich auf den Eintritt der letzten Vollendung bezieht, sondern der emblematische Ausdruck für die gesamte Realisierung des Himmelreichs auf Erden durch die Wirksamkeit Christi nach seinem Scheiden ist. Der Schlüssel für das richtige Verständnis der hierher gehörigen Ausdrücke liegt einerseits in dem „von nun an", welches Jesus im Verhör den Hohenpriestern gegenüber geltend macht, anderseits in dem sehr frappanten, aber viel zu wenig beachteten Pluralis Luk. 17, 22, wo Jesus von d e n Tagen des Menschensohnes redet. Es ergiebt sich ferner, um dies hier beizufügen, auf jenem Wege, daß Jesus niemals von der Nähe des Endgerichts geredet hat, sondern dieser Eindruck nur dadurch entstanden ist, daß durch Zusammenordnung der jerusalemischen Katastrophe, deren Nähe Jesus wirklich vorausgesagt hat, mit ganz andersartigen Aussprüchen die letzteren in ganz unrichtige Beleuchtung geraten sind. Wenn demgemäß Beyschlag völlig Recht hat, daß selbst die Parusieworte der letzten Erdentage Jesu sich gar nicht ausschließlich auf die endliche Vollendung beziehen, so ist damit ein neuer Beweisgrund gegeben, daß diese noch viel weniger in den ersten Tagen seines Wirkens im Vordergrund seiner Gedanken gestanden zu haben braucht. Der positive Gegenbeweis ist die Versuchungsgeschichte: sie zeigt, daß Jesus den Widerspruch, in den er sich mit den Erwartungen der Masse setzen mußte, von vornherein ins Auge gefaßt hat. Dann ist aber ausgeschlossen, daß er an eine schnelle Gewinnung des Volkes, an einen Siegeslauf, der zu rascher Vollendung führen werde, geglaubt hat. Die Frage nach dem Erfolg seines Auftretens wird Jesus vermöge der oben erwähnten Einfachheit und Einfalt seines Wesens, vermöge der Selbstzucht, die auch auf dem geistlichen Gebiete nicht für den morgenden Tag sorgen wollte, überhaupt nicht in seine Gedanken aufgenommen haben: das Wirken war seine, der Erfolg Gottes Sache. Daß die Wege Gottes mit ihm und seinem Reich dem Herrn erst allmählich und in zunehmender Klarheit sich vor die Augen gestellt haben, damit bin ich auf Grund der Evangelien mit Beyschlag ganz einig; ebenso darin, daß gerade in diesem demütigen Abwarten und Sichbescheiden eine ganz besondere sittliche Herrlich-

keit liegt. Nur gehe ich auf dem uns gemeinsamen Wege noch einen Schritt weiter. Ich glaube nicht, daß Jesus zu Anfang sich ein andersartiges Bild von der Art und dem Zeitpunkt des Kommens des Gottesreiches gemacht hat, als nachmals wirklich geworden ist, sondern daß er nur die Aufgabe des Augenblicks ins Auge gefaßt hat und eben durch diese sittliche Keuschheit vor Täuschungen und Enttäuschungen bewahrt geblieben ist.

Es ist eine Konsequenz des eben Gesagten, daß ich mit der Darstellung der ersten Periode der Wirksamkeit Jesu bei unserem Verfasser mich nicht befreunden kann. Je richtiger derselbe erkennt, daß, um den treffenden Ausdruck zu wiederholen, Jesus zunächst als sein eigener Prophet aufgetreten sei, daß seine Wirksamkeit zunächst sich in Analogie mit der des Täufers gehalten habe, desto weniger paßt die danebenstehende Behauptung, er habe damals ein ihm nahe scheinendes Ziel königlicher Herrlichkeit ins Auge gefaßt. Vielmehr scheint mir das Merkmal der ersten Stufe zu sein, daß Jesus überhaupt noch nicht seine Person in den Mittelpunkt stellt, sondern rein objektiv die Forderungen erörtert, welche das Himmelreich an den Einzelnen stellt, also eine Gerechtigkeitslehre giebt. Alles in diese Periode Gehörige kennzeichnet sich als eine Explikation des schon von dem Täufer erhobenen Rufes zur μετάνοια, nur in sehr andersartiger Durchführung. Sodann zeigen uns die Evangelien eine zweite Stufe, in welcher Jesus sich selbst nicht nur als den konkreten Inbegriff aller jener Forderungen, sondern auch als das einzige Mittel ihrer Verwirklichung in anderen darstellt. Diese Stufe, welche Matth. 11, 27ff. ihren konzentriertesten Ausdruck findet, scheint einerseits durch den Streit gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer hervorgerufen zu sein, — nicht sie, sondern ich bin der rechte Leiter zum Gottesreich —, anderseits diesen Gegensatz noch verschärft zu haben. Wenn nun bis dahin es sich wesentlich um das Verhältnis des Einzelnen im Gottesreich und zum Gottesreich und um dessen persönlichen Träger gehandelt hatte, so finden wir auf einer dritten Stufe dies Gottesreich als Ganzes, als Organismus nach seinen Gesetzen und nach seiner Entwickelung ins Auge gefaßt. Mit voller Absicht habe ich nicht von verschiedenen Perioden, sondern von Stufen geredet, denn wenn Jesus

bis in die allerletzten Tage hinein an immer neuen Orten gepredigt hat, so ist klar, daß auch die erste, elementarste Form seiner Wirksamkeit sich bis zuletzt wiederholt haben muß, daß man also jene verschiedenen Stufen nur insofern als zeitlich aufeinanderfolgende Perioden bezeichnen kann, als die späteren Stufen natürlich zuerst ganz fehlten und die früheren in der späteren Zeit verhältnismäßig zurücktraten. Natürlich ist auch der eben durchgeführte Gesichtspunkt nur ein einzelnes Merkmal für die innere Entwickelung der Wirksamkeit Jesu. Ein anderes, von Beyschlag nicht übersehenes, aber wohl nicht ganz zutreffend beurteiltes bilden die Geschicke des Täufers. Daß Jesus in der Gefangennahme desselben ein Zeichen nicht nur zu lokalem Rückzuge, sondern auch zu einer stilleren Art der Wirksamkeit gesehen habe, will mir nicht einleuchten. Denn wenn er jene Nachricht in Judäa erhielt, so wäre er ja dort viel sicherer gewesen als in dem zum Gebiet des Herodes gehörigen Galiläa, hätte also von diesem Gesichtspunkt aus zu einer Veränderung des Schauplatzes seiner Wirksamkeit keinen Grund gehabt. Ebenso wenig aber auch zur Veränderung der Art seines Auftretens. Denn der Täufer war ja nicht um einer Predigt willen, die ihm mit Jesu gemeinsam war, ins Gefängnis geworfen, sondern um einer ganz persönlichen Veranlassung willen. Daher will mir die Ansicht von Weiß viel wahrscheinlicher vorkommen, daß in dem Abtreten des Täufers Jesus das Zeichen erkannt habe, nun auch seinerseits mit der bloß propädeutischen Predigt aufzuhören und gerade mit doppelter Energie und in erweitertem Umfang sein Werk zu treiben. Daß er damals seine Wirksamkeit auf einen kleinen Kreis näherer Jünger abgezweckt habe, wie Beyschlag meint, will mir aus äußeren und inneren Gründen nicht einleuchten. Dies geschieht erst nach dem Tode des Täufers, infolge dessen Jesus nicht mehr an den gewohnten Stätten wirkt, sondern durch Rückzug an die äußersten Grenzen Raum und Zeit für eine intensivere Schulung der Jünger zu gewinnen sucht.

Die Aussendung derselben hat Beyschlag mit Recht in verhältnismäßig frühe Zeit gesetzt. Ihre Geschichtlichkeit steht auch mir unbedingt fest. An sich freilich wäre bei den großen inneren

Schwierigkeiten der Erzählung die Vermutung nicht fernliegend, es möchten die Anweisungen, welche Jesus den Jüngern für ihr nachmaliges Wirken gegeben habe, irrtümlich auf eine alsbaldige Wirksamkeit derselben neben Jesu bezogen sein, so daß der Bericht darüber nur der zurückgeworfene Schatten späterer Thatsachen wäre. Aber die völlig unerfindbare Erzählung Luk. 10, 17 ff. widerlegt solche Vermutung und macht eine helfende Thätigkeit von Anhängern Jesu beim Predigen gewiß. Dann aber muß ihre Aussendung allerdings in eine sehr frühe Zeit gesetzt werden. Nicht nur wegen des ihnen mitgegebenen Losungswortes von der Nähe des Gottesreiches, statt von dessen Gegenwart, sondern vor allem, weil sie zu einer solchen Wirksamkeit nur so lange geeignet waren, als Jesus seine Person noch nicht in den Vordergrund gestellt hatte, vielmehr seine Predigt, an welcher die Jünger teilnehmen sollten, sich noch in Analogie mit der des Täufers hielt. Sobald er nämlich seine Person zum Mittelpunkt derselben gemacht hatte, mußte er auf die Unterstützung der Jünger verzichten, denn dieselben waren, sowohl nach dem Stand ihrer eigenen Erkenntnis, wie nach dem Maß ihres pädagogischen Geschickes dazumal völlig unfähig, über die Bedeutung der Person Jesu in der rechten Weise zu reden.

Hier sei übrigens noch die Bemerkung gestattet, daß Beyschlag mir die erste Periode des Wirkens Jesu sowohl in ihrer galiläischen wie in ihrer judäischen Hälfte zu kurz anzusetzen scheint. In ersterer Hinsicht ist die aus Joh. 2, 12. 13 entnommene Begründung nicht stichhaltig. Nach feststehendem Sprachgebrauch sagt Johannes *μετὰ τοῦτο*, wo es sich um unmittelbaren Anschluß an das vorige handelt (11, 7. 11; 19, 28), *μετὰ ταῦτα*, wo ein neuer Absatz eintritt und es sich um einen längeren Zwischenraum handelt (3, 22; 5, 1. 14; 6, 1; 19, 38). Schon hieraus ergiebt sich, daß der neue Abschnitt nicht mit 2, 12, sondern erst mit 2, 13 beginnt, und V. 12 den Abschluß der vorigen Erzählung bildet. Dann aber bietet die Stelle nicht die geringste Andeutung, daß der Evangelist die Reise zum Passah unmittelbar von Kapernaum aus erfolgen läßt; vielmehr wird hier, wie in allen analogen Fällen, namentlich in der auch dem Wortlaut nach

parallelen Stelle 11, 55, ein längerer Zeitraum mit Stillschweigen übergangen sein. Die einfachste Auffassung des Textes scheint mir zu sein, daß die nenen Jünger Jesu mit den Seinigen zu einem Besuch in ihrer Heimat Kapernaum einladen. Hier hört der Bericht auf, welcher offenbar nur die erste Anknüpfung Jesu mit seinen Jüngern darstellen will. Wohin Jesus nach dem kurzen Aufenthalt in Kapernaum sich gewandt, und wieviel Zeit von da bis zum Passah gewesen, läßt sich aus dem vierten Evangelium nicht entnehmen. Als das Wahrscheinlichste betrachte ich eine Rückkehr Jesu nach Nazaret und einen nicht kleinen Zwischenraum bis zum Passah. — Ebenso scheint es mir auf einem Mißverständnis des Johannes zu beruhen, wenn Beyschlag über die Dauer der ersten judäischen Wirksamkeit Jesu keine Angabe finden will, indem er 4, 35 sprichwörtlich auffaßt. Dies scheitert an dem „noch“ in jenem Verse, dessen Ursprünglichkeit auf Grund des handschriftlichen Befundes und aus inneren Gründen nicht bezweifelt werden kann. Es könnte nämlich wohl ein Sprichwort geben, zwischen Saat und Ernte seien vier Monate, mit etwa analogen Gedanken wie das Wort, Rom sei nicht in einem Tage gebaut; aber es kann unmöglich ein Sprichwort gegeben haben, es seien noch, also in jedem beliebigen Augenblick, vier Monate zwischen Saat und Ernte. Somit wird es hier schon bei der gewöhnlichen, auch von Weiß vertretenen Exegese bleiben müssen. Was sonst den äußeren Verlauf des Lebens Jesu betrifft, so wird er, wenn man Synopse und Johannes ineinanderarbeitet, sich kaum viel anders gestalten lassen, als es bei Beyschlag geschehen ist. Aber ich halte es für eine Pflicht der Wahrhaftigkeit, zu gestehen, daß eine wirkliche Befriedigung ich weder bei den von andern, noch den von mir selbst in dieser Richtung angestellten Versuchen empfinden kann. Als der schwierigste Punkt will mir die Einordnung von Joh. 7, 11 in die Synopse erscheinen. Daß das große Petrusbekenntnis Matth. 16, 16 vor diese ganze Zeit gehören soll, ist wenigstens sicher nicht die Meinung der Synoptiker gewesen. Es aber mit der dazu gehörenden letzten Wirksamkeit in Galiläa vor Joh. 11, 55 einzuschalten, ist auch, wie man Beyschlag zugeben muß, nicht ohne Gewaltsamkeit möglich. Die Gründe für die Echtheit des vierten

Evangeliums sind in meinen Augen so stark, daß den Knoten durch Annahme der Unechtheit zu zerhauen ich nicht imstande bin. Aber ebenso wenig bin ich imstande, Johannes und Synopse so zusammenzubringen, daß dabei der Eindruck der Ursprünglichkeit und Ungekünsteltheit entsteht.

An der Erörterung der Wunder Jesu gehe ich kurz vorbei, um nicht früher Gesagtes zu wiederholen. Ich will nur aufs neue hervorheben, daß ich die Weiß und Beyschlag wesentlich gemeinsame Stellung zu den Naturwundern Jesu mir nicht aneignen kann. Ist die Brotvermehrung auf ein von Jesu nur begonnenes, von den übrigen fortgeführtes Werk der Mildthätigkeit und eine sozusagen temporäre Gütergemeinschaft zurückzuführen, so bleibt mir trotz aller von Beyschlag aufgewandten Kunst unbegreiflich, wie die Jünger, die doch gesehn haben mußten, daß Jesu die Speise, die er verteilte, von anderen Menschen zugetragen wurde, auf den Gedanken kommen konnten, er habe nichts als seine fünf Brote zur Speisung gehabt. Wären sie aber in mir unbegreiflicher Weise doch auf diesen Gedanken geraten, so kann ich es nicht mit der sittlichen Vollkommenheit Jesu vereinigen, daß er die Jünger hier und gleich darauf zum zweitenmale bei dem Meerwunder bei ihrem Mißverständnis gelassen hat. Zwischen der Annahme bloßer Dichtung und der Anerkennung der Geschichte genau so, wie sie uns erzählt wird, sehe ich schlechterdings kein Mittleres. Noch weniger kann ich mich mit Beyschlags Erklärung des Kana-Wunders befreunden. Er entscheidet sich für die auch von Weiß in Betracht gezogene, aber schließlich nicht adoptierte Deutung, das Wasser habe durch eine Kraftwirksamkeit Jesu auf die Seelen der Anwesenden wie der schönste Wein geschmeckt. Ich will dagegen nicht geltend machen, daß man mit einer Fascinierung des Geschmackes noch nicht zum Ziel kommt, sondern eine solche auch aller Augen annehmen muß, da für jedes gesunde Auge Quellwasser und Wein nicht zu verwechseln sind. Das wäre nicht entscheidend, denn wenn Jesus einen Sinn hat fascinieren können, hat er es auch wohl mit allen gekonnt. Aber rein exegetisch scheitert die Erklärung an dem Quantum des in Betracht kommenden Wassers oder Weines. Der Bericht des als Augenzeuge gedachten Johannes meint offen-

bar, daß das ganze Quantum von Wasser Wein geworden sei. Dasselbe, schlecht gerechnet fünf Hektoliter, ist ja aber viel zu groß, als daß die Gesellschaft, mag sie auch noch so zahlreich gedacht werden, — und das darf man nicht einmal wegen der offenbaren Armut der Familie, welche nicht imstande ist, neuen Wein zu beschaffen, — auf einen Sitz hätte austrinken können. Nun könnte aber jene Fascinierung der Sinne doch nur bis zum Ende des Mahles gedauert haben, und dann müßte der übrige Inhalt der Gefäße als Wasser erkannt und dadurch die johanneische Auffassung des Wunders abgeschnitten worden sein. Und auch hier fragt man doch, ob es wirklich Jesu würdig war, die Jünger durch die Annahme eines Wunders zum Glauben an ihn zu bringen (Joh. 2, 11), welches in der von ihnen vorausgesetzten Weise überhaupt nicht vorhanden war. Auch hier giebt es also meines Erachtens zwischen der vorher aufgestellten Alternative kein drittes. Um so mehr freue ich mich in Hinsicht auf die Besessenen-Heilungen die Weiß gegenüber von mir geltend gemachten Gesichtspunkte im weitesten Umfang von Beyschlag unterstützt zu sehen.

Es erübrigt noch, ein Wort über die Darstellung der Lehre Jesu hinzuzusetzen. Beyschlag unterscheidet die Gerechtigkeitslehre, die Heilslehre und das Zukunftsbild. Den dritten Punkt hat unsere Erörterung schon gestreift; in dem ersten treffe ich mit Beyschlag im ganzen zusammen und gebe ihm namentlich inbezug auf das Verhältnis Jesu zum Gesetz der Auffassung von Weiß gegenüber recht. In der Entwickelung der Heilslehre ist vortrefflich hervorgehoben, daß die Person Jesu selbst und nicht seine Lehre das eigentlich Heilschaffende war. Durch das Mittel seines Wortes bildete er sein Ewigkeitsleben in diejenigen hinein, die es gläubig hörten, und übertrug es auf sie, indem sie seinem Wort und damit seinem Geist sich öffneten. Dagegen will mir das über die Heilsbedeutung des Todes Jesu Gesagte nicht genügen. Infolge der berechtigten Polemik gegen unberechtigte Eintragungen scheint mir der positive Gehalt der betreffenden Worte Jesu zu kurz gekommen zu sein. Man gewinnt bei Beyschlag den Eindruck, als wenn für Jesu eigenes Bewußtsein sein Tod wesentlich nur eine dunkle Fügung gewesen sei, in welche er sich demütig gefunden habe, und etwa ein

Durchgangspunkt, trotz dessen sein Reich sich doch vollenden werde. Daß er demselben eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit beigelegt hat, tritt zu wenig hervor. Und doch ist in dem Abendmahlswort durch die Zusammenstellung seines Todes mit dem Initiationsopfer des Alten Testaments die Erkenntnis von der bundstiftenden Bedeutung desselben, von der erst dadurch ermöglichten Herstellung einer Gemeinde des Heils klar ausgesprochen. Es scheint mir ein Fehler, daß Beyschlag den Wert des Todes Jesu nur auf die einzelnen, nicht in erster Linie auf die Gemeinde bezieht, und ihn daher nur als Pfand der sündenvergebenden Gnade Gottes, nicht als Realisierung derselben auffaßt und dazu den Gesichtspunkt des Christus in uns als einer Macht der Heiligung hineinträgt, wovon in dem Abendmahlswort direkt gar nicht die Rede ist. Eben deshalb scheint er mir auch die Frage, wiefern der Tod Christi als Lösegeld bezeichnet werden könne, nicht genügend gelöst zu haben. Denn offenbar reichen die von ihm geltend gemachten Momente zur Erklärung dieses Ausdrucks nicht zu.

Die ganze vorstehende Erörterung hat mehr den Dissensus als den Konsensus betont. Denn die Besprechungen in diesen Blättern haben nicht den Zweck, die Leser über die besprochenen Werke zu orientieren, sondern durch Eingehen auf die Sache diese, wenn möglich, zu fördern. Dazu aber hilft vor allem der Austausch abweichender Meinungen und deren Begründung. Aber gerade unserm Werk gegenüber fühle ich noch die Verpflichtung, es ausdrücklich gegen eine Reihe ihm gemachter Vorwürfe in Schutz zu nehmen. Der erste ist der einer willkürlichen Quellenbehandlung. Es wird an dem Verfasser gerügt, daß er an vielen Stellen von den evangelischen Berichten kritische Abstriche mache, an andern sich wieder vertrauensvoll an sie anschließe, und das als ein Schaukelsystem gebrandmarkt. Daß ich mit den Resultaten des Verfassers in dieser Beziehung nicht immer übereinstimme, folgt aus dem Gesagten. Aber gegen seine prinzipielle Behandlung der Evangelien läßt sich kein Vorwurf erheben. Wenn er in den Synoptikern Quellen zweiter und dritter Hand erkennt, so ist völlig gerechtfertigt, daß er auch mit der Möglichkeit von Ungenauigkeiten in denselben rechnet, und es ist eine bloße Kaprice,

wenn man sich anstellt, als höre konsequenterweise jedes Vertrauen zur Glaubwürdigkeit eines Schriftstellers auf, wenn man an einzelnen Stellen seine Genauigkeit in Zweifel zieht. Das von Beyschlag beobachtete Verfahren ist kein anderes, als welches man jedem andern historischen Bericht gegenüber für selbstverständlich annimmt. Wie gesagt, man mag im einzelnen behaupten, seine Entscheidung sei subjektiv und also willkürlich, aber sein Prinzip ist es nicht. Eine zweite Ungerechtigkeit ist, wenn man den Verfasser, wie er selbst im voraus gefürchtet hat, nur auf seine Ketzereien ansieht, ohne ihm die durchaus positive Abzweckung seines Werkes zugute kommen zu lassen. Daß er die Geschichtlichkeit der jungfräulichen Geburt preisgiebt, — er weiß, daß ich darin anders stehe, — wird eifrig notiert; aber daß er die Geburt Christi trotzdem ihrem Wesen nach als ein Wunder im höchsten Sinne, als eine unmittelbare, ja unvermittelte Gottesthat betrachtet, wird ignoriert. Daß er die Gottheit Christi im kirchlichen Sinne leugnet, weiß man nicht scharf genug zu tadeln; daß er aber für die grundlegliche Heilsthatsache der Auferstehung nicht nur in diesem Werk eintritt, sondern auch zu ihrer Verteidigung gegen den geistesmächtigsten Angriff, den sie erfahren hat, als der erste und zu wiederholten Malen auf den Plan getreten ist, wird nicht der Anerkennung wert befunden. Daß er auch im vierten Evangelium etliche Ungenauigkeiten findet, ist Gegenstand großen Unwillens; daß er aber für Echtheit und wesentliche Geschichtlichkeit desselben sehr energisch einsteht, erscheint als Nebensache. Gerecht aber ist es wahrlich nicht zu nennen, wenn es auch sehr gewöhnlich ist, daß einem Schriftsteller nur das Debet emsig aufgerechnet, aber das Kredit nicht in die Rechnung aufgenommen wird. Endlich ist der Vorwurf ungerecht, daß Beyschlag wie seine Vorgänger die Geschichte Jesu nicht unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Faktoren darin, sondern als eine menschliche, psychologischen Gesetzen und historischer Entwickelung unterstellte, dargestellt habe. Es ist richtig, daß eine solche Darstellung den entgegengesetzten Pol zu der biblischen bildet. Diese hat die Geschichte Jesu und was dazu gehört nur nach ihrem Offenbarungsgehalt und Offenbarungscharakter ins Auge gefaßt. Nicht der äußere Verlauf und die äußere Entwickelung

interessierte die gläubige Gemeinde, sondern der Heilsgehalt, das, was sie an Jesu und in ihm hatte. Darum ist die gesamte menschliche und natürliche Seite dieser, wie auch der ganzen alttestamentlichen Geschichte in den biblischen Schriften zurückgetreten, ja vielfach untergegangen. Ich bin der festen Überzeugung, daß jener Heilsgehalt in unsern Evangelien unter Leitung des göttlichen Geistes völlig richtig erfaßt ist, und daß daher die religiöse Erkenntnis des Christentums sich an unsre Evangelien, so wie sie uns vorliegen, nicht nur halten darf, sondern halten muß. Aber eben weil es sich der Gemeinde nur um diese Seite handelte, hat sie auf das, ich möchte sagen im niederen Sinne Geschichtliche kein Gewicht gelegt und hat sich sogar bei den Worten Jesu selber, wie das vierte Evangelium evident zeigt, für berechtigt gehalten, nicht bei ihrem ursprünglichen Buchstaben stehen zu bleiben, sondern sie so zu gestalten, daß der religiöse Inhalt, den sie darin verkapselt fand, klar und deutlich hervortrat. Durch dies Sachverhältnis wird nun die Frage nahegelegt, ob es nicht möglich sei, auch das, was bei diesem Hergang zurückgetreten ist, noch durch eine Art von chemischer Analyse wiederherzustellen, nicht im Interesse des religiösen Bedürfnisses, aber im Interesse geschichtlicher Klarheit. Ich habe mich verschiedentlich dahin ausgesprochen, daß ich diesen Versuch bei dem Stande unserer Quellen für hoffnungslos halte und an die Möglichkeit einer vollständigen Biographie Jesu auch nur für die Zeit seiner Wirksamkeit nicht glaube; ich habe auch eine andere Formulierung der Aufgabe gerade Beyschlag gegenüber vorgeschlagen. Aber das sind rein wissenschaftliche Fragen. Warum ein religiöses Interesse jenen Versuch verbieten soll, kann ich nicht absehen. Das wäre nur der Fall, wenn durch die etwaige Eruierung der natürlichen Entwickelungsmomente, die in der Person und Geschichte Jesu doch keinenfalls gefehlt haben, der übernatürliche Wert und Charakter derselben beeinträchtigt würde. Eine solche Annahme würde aber auf der totalsten Verkennung des Verhältnisses zwischen dem Irdischen und Ewigen, speziell dem Menschlichen und Göttlichen in dem Herrn beruhen. Danach würde das Göttliche immer nur auf Kosten des Menschlichen, und umgekehrt das Menschliche nur auf Kosten des

Göttlichen anerkannt werden können, und beides sich wie zwei isoliert liegende Schichten verhalten. In der That ist ja aber das gerade das die Person Christi Konstituierende, daß er nicht halb Mensch und halb Gott ist, sondern daß nach dem Satz „wer mich siehet, der siehet den Vater“ bei ihm in, mit und unter dem Menschlichen in jedem Augenblicke das Göttliche sich offenbart, und er nicht trotz seiner Menschlichkeit, sondern eben in ihr das Spiegelbild des Vaters voller Gnade und Wahrheit ist. Wer nicht in dem auf Erden wandelnden Christus, der uns vollkommen gleich war bis auf die Sünde, und grade in ihm Gott hat, der hat von Christo überhaupt noch nichts verstanden. Wenn so aber beides in einander liegt, ist nicht ausgeschlossen, daß wir zum Zweck des Verständnisses bald die eine und bald die andere Seite ins Auge fassen. Wie weit wir bei dem Versuch die natürlichen Elemente, welche das Leben Jesu gestaltet haben, zu ergründen, gelangen, ist eine Frage für sich; aber irreligiös würde der Versuch nur werden, wenn er sich im Gegensatz zur Anerkennung des überweltlichen Charakters der Geschichte Jesu geltend machen wollte.

Greifswald.

Erich Haupt.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1886.

Nach dem Abdrucke des Programms für 1885 hat sich als Verfasser der darin erwähnten Abhandlung über die Lehre des Gebets, mit dem Motto „Sursum Corda", welcher die silberne Medaille mit zweihundert Gulden zuerkannt worden war, angekündigt Herr

L. E. Iselen,

Pfarrer in Braunau (Kanton Thurgau, Schweiz).

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung am 6. September 1886 und folgenden Tagen ihr Urteil gefällt über achtzehn Abhandlungen, welche zur Beantwortung der im Jahr 1884 ausgeschriebenen Preisfragen vor dem 15. Dezember 1885 eingegangen waren.

Fünf dieser Abhandlungen waren veranlaßt durch die Preisaufgabe:

Die Gesellschaft verlangt: „Eine kritisch-historische Untersuchung über den Ursprung des Apostolates und die Bedeutung, welche demselben nach

den Schriften des Neuen Testamentes und der weiteren christlichen Litteratur der ersten zwei Jahrhunderte in der christlichen Kirche zuerkannt wurde."

Die erste, gleichwie die vier folgenden, in deutscher Sprache abgefaßt, mit dem 1 Kor. 3, 11 entlehnten Motto, war nur ein unbedeutendes Fragment und kam also gar nicht in Betracht.

Die zweite, mit dem Sinnspruch 2 Kor. 5, 20, war mehr ein Abriß als eine Abhandlung über die gestellte Frage. Die Direktoren bedauerten, daß der Verfasser seine eigentümliche Ansicht nicht ausgearbeitet habe, mußten aber seinem Werke, wie es vorlag, allen Anspruch auf Krönung absprechen.

Die dritte Abhandlung war gezeichnet mit den Worten des Ignatius ad Polycarpum: Ὅπου πλείων κόπος πολὺ κέρδος. Dem Verfasser konnte das Lob nicht abgesprochen werden, daß er die christliche Litteratur des 2. Jahrhunderts studiert und interessante Sachen daraus geschöpft habe. Übrigens jedoch wurde seine Schrift aus mehr als einer Ursache einhellig verworfen. Schon der undeutlichen Schrift wegen hätte sie, strenge genommen, von der Preisbewerbung ausgeschlossen sein können. Der gedrängte Satzbau machte sie hie und da fast unverständlich. Aber auch der Inhalt war der Anforderung der Preisaufgabe nicht entsprechend. Der Verfasser gab keine historische Erörterung, sondern eine dogmatisch-apologetische Abhandlung im Interesse der Lehrautorität der Apostel, und war von ganz veralteten Voraussetzungen über den Ursprung und den Charakter der neutestamentlichen Schriften ausgegangen. Die Exegese der Texte, welche seinen Gegenstand betreffen, war außerdem unvollständig und oberflächlich.

Auf die vierte Abhandlung (Motto: „Wir glauben, darum reden wir") war viele Arbeit verwendet. Der Verfasser hatte seinen Gegenstand von allen Seiten betrachtet und jede Besonderheit sorgfältig erwogen. Es war ihm jedoch nicht gelungen, ein gutes Ganze aus den zusammengebrachten Materialien zu errichten. Fortwährend verfiel er in Abschweifungen, welche die Aufmerksamkeit von der Hauptsache ablenkten. Auch blieb er sich selbst nicht gleich in der Anwendung der historisch-kritischen Methode. An Krönung

und Herausgabe seiner Schrift war daher nicht zu denken. Dennoch fanden die Direktoren darin so viele klare Spuren von Gelehrsamkeit und Scharfsinn, daß sie sich nicht entschließen konnten, den Verfasser einfach abzuweisen, um so weniger, weil es ihnen deutlich geworden war, daß ein Zusammentreffen verschiedener Umstände ihn verhindert hatte, die letzte Hand an seine Abhandlung zu legen. Sie beschlossen daher, ihm eine Summe von zweihundert Gulden anzubieten, und laden ihn ein, ihnen mitzuteilen, ob er sich diesen Beweis der Anerkennung gefallen lasse.

Die fünfte Abhandlung hatte 2 Kor. 13, 8 zum Sinnspruch. In ihrem Urteil über die vom Verfasser angewendete kritische Methode und das erreichte Resultat stimmten die Direktoren nicht mit einander überein. Jedoch erkannten sie alle, er habe die Preisfrage vollkommen beantwortet und seine Ansichten klar und in anziehender Form auseinandergesetzt. Der versprochene Ehrenpreis wäre ihm denn auch völlig zuerkannt, wenn er sich nicht so genau seinen Vorgängern angeschlossen und eine ebenso selbständige als kritische Arbeit geliefert hätte. Demnach entschlossen sich die Direktoren, ihm die silberne Medaille der Gesellschaft und zweihundertfünfzig Gulden anzubieten und seine Abhandlung in die Werke aufzunehmen. Bevor sie gedruckt wird, wünschen sie ihm ihre Bemerkungen mitzuteilen, indem sie nicht zweifeln, daß er geneigt sein werde, dieselben zu benutzen. Seinen Entschluß über diese Anerbietung erwartet der Sekretär der Gesellschaft [1]).

Die vier folgenden Abhandlungen, alle in der deutschen Sprache, waren eingegangen zur Beantwortung der Frage:

> Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: „Eine gemeinfaßliche Schrift für Gebildete, worin mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit, die wichtigsten Fragen das sittliche Leben betreffend ins Licht gestellt und beantwortet werden."

Eine von diesen Arbeiten mit dem Sinnspruch: „Nicht eine kränkelnde Moral" u. s. w. kam auch nach dem Verfasser

---

[1]) Als Verfasser dieser Abhandlung ist seitdem bekannt geworden Herr **W. Seufert**, Pfarrer in Wollbach bei Lörrach, Baden.



selbst nicht in Betracht, weil sie gar nicht vollendet war. Und wäre dies auch nicht der Fall gewesen, den Preis hätte sie doch nicht davontragen können. Der Verfasser war nicht innerhalb der Grenzen des Gegenstandes der Frage geblieben, sondern in viele Abschweifungen verfallen, die obgleich gut gemeint, den Leser ermüden mußten und keinen bleibenden Eindruck hinterlassen konnten.

Die zweite Abhandlung (Motto: „Niemand ist gut als der einzige Gott", Matth. 19, 17) war wohl vollendet, kam aber auch nicht in Betracht, weil sie keine Lösung der Preisaufgabe enthielt. Ein teils polemischer, teils apologetischer Aufsatz über das Gute in wenig anziehender Form, kommt bei weitem einer Schrift für Gebildete, welche die Gesellschaft zu empfangen wünschte, nicht gleich. Gegen den Inhalt des Aufsatzes erhoben sich außerdem viele wichtige Bedenken.

Auch die dritte Abhandlung, mit einem von Schleiermacher entlehnten Motto, mußte in Anbetracht der Preisaufgabe verworfen werden. Die Direktoren sahen darin die Arbeit eines sehr begabten und ernsten Mannes und anerkannten gern sowohl sein Wissen als sein Talent. Die Weise, in welcher er „die Grundfrage der Moral" besprochen hatte, schien ihnen zwar in mehr als einer Hinsicht schwach und bedenklich, im ganzen aber doch sehr wertvoll. Für den gebildeten Leser war sie jedoch nicht verständlich, und dessen Bedürfnis nach Belehrung inbetreff der sittlichen Probleme der Gegenwart befriedigte sie nicht.

Die vierte Abhandlung mit dem Sinnspruch: „Der ganze Mensch ist die Grundlage der Moral" war die einzige, welche als ein ernster Versuch zur Lösung der Preisaufgabe betrachtet werden konnte. Der Verfasser hatte sich befleißigt, den Gegenstand populär zu behandeln und ebensowohl über die prinzipiellen als über viele besonderen Fragen sehr interessante Bemerkungen gemacht. Nach dem Urteile der Direktoren stand aber sein Werk für Krönung und Herausgabe nicht hoch genug. In einer Abhandlung, wie sie sich diese wünschten, sollten die prinzipiellen Fragen tiefer aufgefaßt und außer den besonderen Fragen, von denen beim Verfasser die Rede ist, noch andere von demselben

großen Interesse behandelt worden sein. Demnach konnte auch dieser Schrift der Preis nicht zuerkannt werden.

Neun der eingegangenen Abhandlungen bezogen sich auf die Preisaufgabe:

> Die Gesellschaft verlangt: „Eine Abhandlung, worin der Gebrauch des Wortes ἅγιος und seiner Derivate in den Schriften des Neuen Testamentes genetisch erklärt und zur Charakteristik des ältesten Christentums verwandt wird."

Die erste in der deutschen Sprache mit dem Motto: „*Εἰ ἡ ῥίζα ἁγία κ. τ. ἑ.*" (Röm. 11, 16) war ein ungründlicher und unbedeutender Aufsatz und wurde denn auch sogleich beiseite gelegt.

Auch der zweiten in derselben Sprache und mit dem Sinnspruch: „*Κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς κ. τ. ἑ.*" (1 Petr. 1, 15) wurde nur ein geringer Wert zuerkannt. Der Gebrauch von ἅγιος und seiner Derivate im Neuen Testamente wurde darin weder wirklich erklärt, noch zur Charakteristik des ältesten Christentums verwandt.

Etwas weniger ungünstig lautete das Urteil über die dritte, ebenfalls deutsche Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: „Die in ἅγιος und seinen Derivaten zu findenden Begriffe" u. s. w. In wenigen Seiten gab der Verfasser verhältnismäßig viel. Aber der Forderung der Frage entsprach sein Aufsatz nicht. Der erste Teil enthielt nur einen dürren, statistischen Überblick; die genetische Erklärung wurde im zweiten vergebens gesucht, die Charakteristik des ältesten Christentums enthielt denn auch nichts Besonderes.

Der deutsche Verfasser der vierten Abhandlung (Motto: „Heiligt das Opfer den Altar oder der Altar das Opfer?") hatte auf die Form nicht die geringste Sorgfalt verwendet. Das Ganze war nachlässig bearbeitet, und vielfach wurde der Gang der Beweisführung durch wenig oder nicht zur Sache dienende Abschweifungen gestört. Außerdem war die Frage nicht richtig aufgefaßt und daher auch nur zur Hälfte beantwortet: die Anwendung der Ergebnisse der Untersuchung zur Charakteristik des ältesten

Christentums fehlte fast gänzlich. Dem gegenüber stand nun, daß die Abhandlung von Geist und Studium Zeugnis ablegte und daß besonders § 3 („Der Gebrauch von ἅγιος und seinen Derivaten in der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes") viel Wissenswertes enthielt. Zur Krönung konnte sie aber nicht in Betracht kommen.

Auch der fünften Abhandlung, in der lateinischen Sprache, und gezeichnet „Φιλαλήθως", konnte der Preis nicht zuerkannt werden. Der gelehrte und freisinnige Verfasser hatte viele Mühe darauf verwendet und besonders die Litteratur inbetreff seines Gegenstandes fleißig benutzt. Allein die Form ließ viel zu wünschen übrig. Die Einleitung schien höchst mangelhaft. Der Begriff von ἅγιος u. s. w. wurde nicht aus den Texten selbst deduciert; und indem der Verfasser zuweilen umständlich besprach, was zur Frage nicht gehörte, ließ er ihre zweite Hälfte so gut wie unbeantwortet.

Nicht ohne Bedauern kamen die Direktoren zu demselben Schluß inbetreff der sechsten Abhandlung, in der niederländischen Sprache mit dem Motto: „Nec temere nec timide". Gern erkannten sie an, daß der Verfasser seine Aufgabe sehr ernsthaft aufgefaßt und keine Arbeit gescheut habe; auch fühlten sie sich angezogen durch die warme Sympathie für das Christentum, die überall in seiner Arbeit durchleuchtete. Aber sowohl gegen die Form als gegen den Inhalt der Abhandlung erhoben sich bei ihnen überwiegende Bedenken. Sie vermißten darin allzu oft die Ruhe und Einfachheit, welche die wissenschaftliche Darstellung charakterisieren sollen; von Wiederholungen hatte der Verfasser sich nicht frei gehalten, besonders im dritten Abschnitt, den er mit Unrecht in zwei Abteilungen zersplittert hatte. Der erste Abschnitt, über die alttestamentlichen Ausdrücke, denen ἅγιος und seine Derivate entsprechen, schien ihnen mangelhaft und in Verbindung damit, die Erklärung des neutestamentlichen Gebrauches selbst nicht befriedigend. Im vierten Abschnitt endlich wurde aus dem Gebrauche von ἅγιος u. s. w. viel mehr deduciert als daraus wirklich hervorging. Demnach mußte das Endurteil ungünstig ausfallen.

Die siebente Abhandlung war ebenfalls von einem niederländischen Schriftsteller und gezeichnet mit den Worten des Herrn

Dr. H. Oort: „wie grondig het ouve Israël“ u. s. w. Viel in dieser ausführlichen und mit großer Sorgfalt bearbeiteten Abhandlung war lobenswert. Mochte auch das Alte Testament mit Unrecht nur in einer kurzen Einleitung abgethan sein, so stand dem gegenüber, daß die LXX, die Apokryphen, die Pseudepigraphen, das Neue Testament und ebenso die Schriften der apostolischen Väter, nach echt wissenschaftlicher Methode einer strengen und genauen Untersuchung unterworfen wurden, und daß auch der zweite Teil über das älteste Christentum, sowohl von fleißigem Studium als unparteiischer Würdigung zeugte. Trotzdem mußten die Direktoren auch diesem Verfasser die Krönung verweigern. Ihre Bedenken wider Einzelheiten, obgleich nicht ohne Gewicht, würden sie nicht zu diesem Urteile geführt haben, wenn sie dem Endresultate des Verfassers hätten beistimmen können. Aber den absoluten Gegensatz, den er zwischen dem Alten und Neuen Testament zu sehen glaubte, konnten sie nicht als wirklich vorhanden erkennen und daher auch nicht die Folgerungen, zu denen er führte, gelten lassen. Sie sind überzeugt, daß bei genauerer Überlegung der Verfasser selber einsehen wird, daß er sich in dieser Hinsicht großer Übertreibung schuldig gemacht habe. Wiewohl mit Bedauern, mußten sie ihn daher jetzt in seiner Erwartung täuschen.

Die achte deutsche Abhandlung mit dem Motto „*Ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου*“ (Joh. 17, 14) rief mehr als ein Bedenken hervor. Die Form schien unschön, die Behandlung der unterschiedenen Teile ungleichmäßig, die Zusammenschmelzung der zwei Glieder der Frage der Klarheit nicht förderlich. Aus diesen Gründen konnten die Direktoren sich nicht entschließen, den Verfasser zu krönen und seine Schrift in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Anderseits jedoch mußten sie mehr als einem Unterteil der Abhandlung großen wissenschaftlichen Wert beilegen und daher dem geschickten und scharfsinnigen Verfasser einen Beweis ihrer Anerkennung seiner Arbeit zu geben wünschen. Wenn er somit die Erlaubnis zur Öffnung seines Namenbillets giebt, sind sie willig, ihm die Summe von 200 Gulden zu überschicken, wobei ihm natürlich die freie Verfügung über seine Arbeit verbleibt.

Die neunte oder letzte Abhandlung über diesen Gegenstand, ebenfalls von einem deutschen Verfasser mit dem Sinnspruch: „ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτὸν κ. τ. ἑ.“ (Joh. 17, 19) konnte nach dem Urteile der Direktoren auf völlige Krönung keinen Anspruch machen. Sie vermißten darin ungern die besondere Behandlung des alttestamentlichen Begriffes von heilig u. s. w., sowie auch eine mehr geflissentliche und genaue Erklärung der meist-interessanten Texte des Neuen Testamentes. Auch der zweite Teil schien, ihres Erachtens, nicht vollkommen zu geben, was die Preisfrage verlangte. Nichtsdestoweniger fanden sie in dieser Schrift, in einer schönen Form, so viel Gutes, daß sie sich entschlossen, dem Verfasser die silberne Medaille der Gesellschaft und 250 Gulden zu gewähren und seine Abhandlung in die Werke aufzunehmen. Wenn er sich diese Anerkennung seines Verdienstes gefallen läßt, so melde er sich beim Sekretär und gebe die Erlaubnis zur Öffnung seines Namensbillets. Vor der Herausgabe werden die Direktoren ihm ihre Bemerkungen mitteilen im Vertrauen, daß er denselben so viel als möglich nachzukommen bereit sei.

Ein französischer Aufsatz von wenigen Seiten (Motto: „La Liberté! beau mot pour qui l'entend bien!“ Goethe), in dem die drei Preisaufgaben mit einander in Verbindung gebracht und in der Kürze behandelt werden, wird hier nur pro memoria erwähnt.

Nach Abfassung dieses Urteils beschlossen die Direktoren, die folgenden neuen Preisfragen auszuschreiben:

I. Die Gesellschaft verlangt:

„Eine geschichtliche Übersicht und eine wissenschaftliche Beurteilung der verschiedenen Ansichten über **das Gewissen.**“

II. Die Gesellschaft wünscht zu erhalten:

„Eine Geschichte der Disziplin und des Disziplinarverfahrens in Sachen des Bekenntnisses in der Niederländischen Reformierten Kirche.“

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. Dezember 1887. Was später einkommt, wird der Beurteilung nicht unterzogen und beiseite gelegt.

Vor dem 15. Dezember 1886 wird den Antworten auf die 1885 ausgeschriebenen Preisaufgaben entgegengesehen, über die Anwendung historischer Kritik auf die Bibel und über die biblische Apologetik.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhand-

lung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

2.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1887.

Die Teylersche Theologische Gesellschaft hat in ihrer Sitzung vom 8. Oktober 1886 als neue Fragen zur Preisbewerbung festgestellt:

1. „Im Zeitalter der Reformation wurde von einigen auf Würdigung des ungeschriebenen oder inneren Wortes Gottes gedrungen und dieses dem geschriebenen gleich, oder sogar über dasselbe gestellt; Teylers Theologische Gesellschaft fragt, was man unter dem ungeschriebenen Worte Gottes verstand; in welchen Formen die Vorliebe dafür sich später offenbarte; und welche Bedeutung in der Geschichte des Protestantismus demselben zuerkannt werden muß."

Die Antworten auf diese Frage werden erwartet vor dem 1. Januar 1888.

2. „Eine Geschichte der niederländischen Bibelübersetzung vor der Staatenbibel."

Der Termin zur Beantwortung dieser Frage ist auf 1. Januar 1889 anberaumt.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel mit einem Denkspruch versehen eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Im Verlage von **Georg Reimer** in Berlin ist soeben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen: [145]

Gass, W., Geschichte der christlichen Ethik. Zweiten Bandes erste Abtheilung. Mk. 6. —

☞ Die **zweite Abtheilung** (Schluss) erscheint im Februar 1887

Pfleiderer, E., Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. Mk. 8. —

Pfleiderer, O., Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. **Dritte, verbesserte Auflage.** Mk. 5. —

Stingelin, Em., Die Grundwahrheiten des Christenthums mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Feste. Mk. 8. —

Examinatorium

[148]

über die

theologischen Disziplinen

nach den gangbarsten Lehrbüchern.

1. Abtl.: **Kirchengeschichte**, nach Kurtz. 2 Mk.
2. „ **Dogmatik und Ethik**, nach Harleß und Hase. 2 Mk. 40 Pf.
3. „ **Dogmengeschichte und Symbolik**, nach Neander und Winer. 2 Mk.
4. „ **Einleitung ins A. und N. Testament**, nach Bleek. 3 Mk.
5. „ **Biblische Theologie**, nach Oehler und Schmidt. — **Biblische Archäologie**, nach de Wette. 2 Mk.
6. „ **Encyklopädie der Theologie**, nach Hagenbach. — **Leben Jesu**, nach Hase. 3 Mk.
7. „ **Praktische Theologie**, nach Palmer, Hagenbach u. Schweizer. — **Kirchenrecht**, nach Mejer. 2 Mk.
8. „ **Geschichte der Philosophie**, nach Schwegler. — **Geschichte der Pädagogik**, nach Schumann. 2 Mk.

= Jede Abteilung ist auch einzeln und durch jede Buchhandlung zur **Ansicht** zu erhalten. — **Ausführliche Prospekte gratis.**

Freund und Marx, Präparationen zum **Alten Testament**.

1. Abtl.: **Pentateuch**, vollst. in 3 Heften zu 75 Pf.
2. „ **Psalmen**, „ „ 3 „ „ 75 „
3. „ **Jesaias**, „ „ 3 „ „ 75 „
4. „ **Richter, Ruth, Hiob**, „ 3 „ „ 75 „

Hauck, W., Präparationen zum **Neuen Testament**.

1. Abtl.: **Episteln**, vollst. in 2 Heften zu 75 Pf.
2. „ **Evangelien und Apostelgeschichte**, „ „ 5 „ „ 75 „

Jedes Heft dieser Präparationen ist auch einzeln zu haben.

Verlag von **Wilhelm Violet** in Leipzig.

Hierzu eine Beilage aus dem Verlage von **Julius Niedner** in **Wiesbaden.**

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1 8 8 7.
Sechzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1887.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1887, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1887.

Abhandlungen.

1.

Die Rechtfertigungslehre der Apologie.

Von

A. Eichhorn,
Privatdozent in Halle.

Loofs hat in seiner von umfassenden Studien zeugenden Abhandlung „Über die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik“ (Studien und Kritiken 1884) die althergebrachte Meinung widerlegt, als sei nach der Apologie die justificatio ein actus forensis, da der Mensch um der imputierten Gerechtigkeit Christi willen für gerecht erklärt werde. Ich habe freilich nie begreifen können, auf welche Weise man sich überredet hat, daß die Apologie diese Lehre enthalte. Denn Melanchthon hat seine Sache so deutlich wie nur möglich vorgetragen. Um so mehr ist anzuerkennen, daß Loofs durch Aufdeckung jenes Irrtums sich ein Verdienst erworben hat. Auch mit der Hauptabsicht von Loofs, zu beweisen, daß nach der Apologie die Rechtfertigung erfolgt, um uns tüchtig zu machen zu guten Werken, bin ich einverstanden, wenngleich ich über die Bedeutung und Tragweite dieses Satzes anders urteile.

Trotzdem muß ich behaupten, daß man aus den Ausführungen des Verfassers nicht das richtige Verständnis der Apologie gewinnt. Dies ist wohl darauf zurückzuführen, daß er vorzüglich bemüht

gewesen, sich mit Ritschls Aufstellungen auseinanderzusetzen. Darum geht er ausgesprochenermaßen an manchen Punkten über die Apologie hinaus, anderseits sind wichtige Lehren unbeachtet geblieben. So wird der promissio kaum oder nur ganz beiläufig gedacht. Und doch ist dies der durchschlagende Gedanke, der die Rechtfertigungslehre erst verständlich macht. Dies veranlaßt mich, dieses Thema noch einmal in dieser Zeitschrift zu behandeln.

Dem Sünder, den das Gesetz verdammt, der den Zorn Gottes und die Schrecken des Todes in seinem Gewissen empfindet, verkündet das Evangelium Gottes Verheißung, daß er barmherzig sein wolle um Christi willen, alle Sünden vergeben und den Sünder zu seinem Kind und Erben annehmen. Das Vertrauen auf diese göttliche Zusage befreit sein Gewissen von aller Furcht und gewährt Trost und Frieden. Der Mensch gewinnt Vertrauen und Liebe zu Gott, während er vordem vor Gott als dem Richter floh. Weil er Gott liebt, kann er jetzt das Gesetz, das eben diese Gesinnung fordert, erfüllen. Freilich bleibt diese Erfüllung eine unvollkommene, aber er tröstet sich der Gnade, die ihm durch Gottes Verheißung gewiß ist.

Diesen Vorgang bezeichnet die Apologie mit Rechtfertigung. Rechtfertigung ist also so viel wie Begnadigung oder Annahme des Sünders vonseiten Gottes. Neben justificatio werden auch noch andere Ausdrücke angewandt, besonders reconciliatio, regeneratio, renovatio. Die eben gegebene Erklärung genügt zur vorläufigen Orientierung durchaus.

Es ist nämlich ein großer Irrtum, zu meinen, um die Rechtfertigungslehre der Apologie zu verstehen sei es vor allem nötig, genau festzustellen, welcher Sinn mit justificare an den zahlreichen Stellen, wo dies Wort vorkommt, verbunden ist. Die Sache würde natürlich ganz anders liegen, wenn justificatio systematisch angewandt wäre und zu anderen Begriffen in einem bestimmten Verhältnis stände. Dann würde der Verfasser dies Wort gebrauchen, um eine bestimmte Gruppe von Vorstellungen bei dem Leser hervorzurufen. Wir würden mithin ein sehr mangelhaftes Verständnis gewinnen, wenn wir andere Begriffe mit dem Worte verknüpften, als der Verfasser im Sinn gehabt hätte. Sollte

es sich zeigen, daß das Wort nicht immer in gleicher Weise gebraucht wäre, so müßte natürlich besondere Sorgfalt angewandt werden, den jedesmaligen Sinn festzustellen. Eine Vernachlässigung dieser Vorschrift würde eine genaue Auffassung unmöglich machen. Bei den alten Dogmatikern muß man so verfahren, und erst wenn man alle Begriffe klar und deutlich erkannt hat, kann man versuchen, sich, so gut es gehen will, eine Anschauung von den Vorgängern zu bilden, die durch jene Begriffe beschrieben werden sollten. In der Apologie werden umgekehrt diese Vorgänge genau beschrieben, während die Bezeichnungen dafür wechseln. Alle jene Ausdrücke justificatio, regeneratio u. s. w. sind bei den Dogmatikern termini technici, in der Apologie sind sie es nicht. Gesetz und Evangelium, das sind die Faktoren, welche auf den Menschen einwirken. Weiß man, was das Gesetz ist und wie es wirkt, und was das Evangelium ist und wie es wirkt, so hat man das Verständnis der Rechtfertigungslehre. Es ist daher methodisch ganz falsch, auf rein philologischem Wege eine Definition von justificatio reconciliatio, vivificatio etc. zu gewinnen, um diese Begriffe alsdann in ein bestimmtes Verhältnis zu einander zu setzen. Im besten Falle werden Begriffe gebildet, die nicht geradezu falsch sind und im Leser das angenehme Gefühl erwecken, er kenne jetzt den Sachverhalt. Sehr leicht kann aber auch eine völlige Verwirrung der Begriffe entstehn, weil Melanchthon sich oft in ganz verschiedener Weise ausdrückt. Soll die Entscheidung darüber, welche Aussagen bedeutsam und welche es nicht sind, nicht dem Zufall überlassen bleiben, muß man einen sicheren Maßstab haben. Worauf es ankommt, sind folgende Lehrstücke: Sünde, Gesetz, Buße, Evangelium, Glaube und dessen Wirkungen.

Zunächst ist deutlich, daß das Subjekt der Rechtfertigung oder Begnadigung nicht der Mensch oder der Sünder überhaupt ist, sondern der Mensch, der erkannt hat, daß er das Gesetz nicht erfüllt und deshalb seinem Fluche verfallen ist. Wie ein gottloser Mensch, der sich um Gott gar nicht kümmert, fromm, wie ein böser Mensch gut wird, will Melanchthon nicht auseinandersetzen. Eine solche Darstellung finden wir im Tridentinum, dessen klare

und durchsichtige Erörterungen ich nie ohne innere Befriedigung gelesen habe — wenn es einem protestantischen Theologen gestattet ist, auch gegen das Tridentinum gerecht zu sein. Hier ist das Subjekt der Rechtfertigung ein Heide, der Christ wird. Der Gottlose und Ungerechte wird durch die göttliche Gnade in einen Frommen und Gerechten umgewandelt. Ganz anders in der Apologie. Die Hauptfrage, um welche sich alles dreht, ist die, „wie wir einen gnädigen Gott kriegen". Melanchthons Lehre wird deutlicher durch die der Gegner, wie er dieselbe auffaßt (119, 166 bis 120, 168 [1])). Vgl. 61, 7 bis 63, 21. Daß wir Sünder sind und Vergebung haben müssen, gilt als allgemein zugestanden. Es fragt sich nur, wie diese Vergebung erlangt wird. Melanchthon wirft den Gegnern nicht vor, daß sie von Sündenvergebung nichts lehren; aber der von ihnen angegebene Weg ist verkehrt. Sie wollen Sündenvergebung erlangen durch äußere Werke (doctrina rationis) oder durch die Liebe zu Gott (doctrina legis). Auch hier wirft Melanchthon nicht die Frage auf, ob Werke äußerlicher Art überhaupt als Mittel der Sühne gedacht werden können, ebenso wenig die andere, ob bei vorhandener Sünde vollkommene Gesetzeserfüllung denkbar ist. Melanchthon erhebt vielmehr den doppelten Vorwurf, daß die Gegner Christo die Ehre rauben, indem sie ihren Leistungen zuschreiben, was nur Christo zugeschrieben werden darf, und daß sie die angefochtenen Gewissen ohne Trost lassen. Auf diese beiden Punkte, Christi Ehre und der Gewissen Trost, ist das religiöse Interesse der Apologie in der That fast ausschließlich gerichtet.

Die Wirkung der oben charakterisierten Lehre, die aus den beiden (119, 166 bis 120, 168) angegebenen Lehrweisen, doctrina rationis und doctrina legis, zusammengesetzt ist (vgl. 61, 7 bis 63, 21), ist eine doppelte. Die homines otiosi, welche ohne tiefere Erkenntnis sind und keine Anfechtungen erfahren, meinen dem göttlichen Gesetze Genüge zu thun, indem sie dabei die opera civilia der zweiten Tafel im Auge haben (65, 34). Dabei bilden sie sich ein (61, 9),

---

[1]) Ich citiere die Seiten nach Rechenberg, die Paragraphen nach Müller. Der deutsche Text wird nach Walch citiert.

quod ratio sine Spiritu Sancto possit diligere deum supra omnia. Nam donec humanus animus otiosus est, nec sentit iram aut judicium dei, fingere potest, quod velit deum diligere, quod velit propter deum benefacere. Ad hunc modum docent homines mereri remissionem peccatorum faciendo quod est in se, hoc est, si ratio dolens de peccato eliciat actum dilectionis dei aut bene operetur propter deum. Daher kommt dann das Mönchtum u. dgl. Ganz unwichtig ist dabei der Unterschied von de congruo und de condigno. Denn securi hypocritae semper judicant se de condigno mereri (63, 20). Ganz anders ist dagegen die Wirkung der Lehre auf die pavidae conscientiae. Diese meinen niemals, daß sie de condigno verdienen (63, 20). Ob sie gleich die Werke häufen, so finden sie doch keinen Trost, sie „sinken bald dahin in Verzagen und Verzweiflung" (W. 84). Nicht das ist Melanchthons Meinung, daß die Lehre der Gegner diese zwiefache Wirkung in gleicher Weise hervorbringt. Die homines otiosi et securi haben diese Lehre ersonnen, und dieselbe bringt bei solchen Leuten den beabsichtigten Erfolg hervor. Trostlosigkeit und Verzweiflung ist nicht beabsichtigt. Diese Wirkung tritt ein, weil jene Lehre nichts anderes ist als Gesetzespredigt. Sie weiß nichts von Gnade, sondern verweist den Menschen auf seine eigenen Leistungen. Diese Trostlosigkeit tritt nun aber nicht deshalb ein, weil zu viele äußerliche Werke verlangt, die asketischen Anforderungen zu hoch gespannt würden, denn gerade diese äußerlichen Dinge vermag der Mensch wohl zu leisten. Der wahre Grund besteht darin, daß die Forderung der Liebe zu Gott die Forderung des göttlichen Gesetzes selbst ist. Dies göttliche Gesetz, das die Gegner lehren, ohne selbst ein rechtes Verständnis dafür zu haben, bringt Schrecken und Angst im Gewissen hervor, das dann allerdings in äußerlichen Werken keine Ruhe zu finden vermag.

Es ist nicht unwichtig, diesen Unterschied zu bemerken. Jene homines otiosi haben gar keine Erkenntnis, sie befinden sich in einem falschen Wahn. Die anderen dagegen erkennen die Wahrheit, nämlich die des Gesetzes.

Diesen armen, blöden und erschrockenen Gewissen Trost zu

gewähren, ist der Zweck der reformatorischen Lehre. Weil nun aber die Trostlosigkeit nicht Wirkung einer falschen menschlichen Lehre ist sondern des Gesetzes, und notwendigerweise da entsteht, wo das Gesetz überhaupt verstanden wird, und weil anderseits der Trost des Evangeliums diese Wirkung des Gesetzes voraussetzt, so muß zunächst die Lehre vom Gesetz vorgetragen werden.

Das Gesetz enthält die Forderungen Gottes an den Menschen. Nun vermag aber der Mensch, weil er mit der Erbsünde behaftet ist, das Gesetz nicht zu erfüllen. Es handelt sich also beim Gesetze, genauer angesehen, darum, was es für eine Bedeutung für den Sünder hat. Es ist demnach zunächst von der Sünde zu handeln.

Aug. II heißt es, daß alle Menschen geboren werden „sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia“. Deutsch: „Daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können.“ Die eine Bestimmung bezieht sich auf das Verhalten gegen Gott, die andere bezeichnet demnach, so meint man, die sittliche Verderbnis des Menschen. Der deutsche Text scheint diese Bedeutung von concupiscentia sicherzustellen. Darüber ist nun Streit, in welchem Verhältnis das Religiöse zum Sittlichen steht, ob beides neben einander steht ohne innere Verbindung, oder, wenn eine Verbindung da ist, ob das Sittliche dem Religiösen untergeordnet ist, oder ob es im Religiösen aufgeht. Dieser Streit ist gegenstandslos. Concupiscentia wird nicht auf das Sittliche, sondern recht eigentlich auf das Religiöse bezogen.

Auch in der Apologie unterscheidet Melanchthon die beiden Momente, die wir in der Augustana finden. 55, 26: Nos igitur recte expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos, non posse deo credere, non posse deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam quae carnalia quaerit contra verbum dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis sed etiam sapientiam et justitiam carnalem et confidit his bonis contemnens deum. Man vergleiche auch den deutschen Text (W. 75). Von der bösen Lust

wird folgende Erklärung gegeben: „Die böse Lust sei, daß natürlich wider Gottes Wort all unser Sinn, Herz und Mut stehet, da wir nicht allein suchen allerlei Wollust des Leibes, sondern auch auf unser Weisheit und Gerechtigkeit vertrauen und dagegen Gottes vergessen und wenig ja gar nichts achten!" Melanchthon unterscheidet also den defectus und den habitus vitiosus. Vgl. 54, 23. 24. Auch hier ist der deutsche Text besonders wichtig (W. 75). Das amare carnalia an der zuletzt genannten Stelle begreift nicht in sich die Unsittlichkeit, die von der Irreligiosität abgeleitet und als widergöttlich charakterisiert würde, sondern ist das irreligiöse Verhalten selbst, der Mensch wendet dem fleischlichen Christlichen, Natürlichen seine Liebe zu, setzt darauf sein Vertrauen und seine Hoffnung, während er Gott lieben und ihm vertrauen sollte. Man könnte nun dem Bisherigen zufolge sagen, daß die concupiscentia Zweierlei in sich begreife, nämlich das non timere, non diligere deum, sodann den Ungehorsam der niederen Kräfte, das Trachten nach allerlei Wollust des Leibes. Dies ist nicht unrichtig, bedarf aber doch der Erläuterung. Denn das letzte wird genannt, nicht um es zu betonen, sondern um es nicht zu betonen. Worauf es ankommt, wenn die Erbsünde als concupiscentia bezeichnet wird, ist doch das erste. Dies wird darum auch oft ganz allein genannt, so z. B. 57, 42. Quodsi contendent adversarii fomitem (deutsch „fomes" oder die böse Neigung) esse ἀδιάφορον, reclamabunt non solum multae sententiae scripturae sed plane tota ecclesia. Quis enim umquam ausus est dicere, haec esse ἀδιάφορα, etiamsi perfectus consensus non accederet, dubitare de ira dei, de gratia dei, de verbo dei, irasci judiciis dei, indignari, quod deus non eripit statim ex afflictionibus, fremere, quod impii meliore fortuna utuntur quam boni, incitari ira, libidine, cupiditate gloriae, opum etc. Damit stimmt ganz überein die Erklärung von Gal. 5, 17 „Caro concupiscit adversus Spiritum, Spiritus adversus carnem", welche 91, 49 gegeben wird. Caro diffidit deo, confidit rebus praesentibus, quaerit humana auxilia in calamitate etiam contra voluntatem dei, fugit afflictiones, quas debebat tolerare propter mandatum dei, dubitat de dei misericordia etc.

Man kann demnach die corruptionem qualitatum corporis (55, 25), die leviores morbos (53, 11), welche die Gegner anerkennen, fast ganz außeracht lassen und sagen, daß die concupiscentia in dem non timere non diligere deum besteht. Der defectus und der habitus vitiosus unterscheiden sich doch nur formell. Die Gründe, warum Melanchthon bei der Definition der Erbsünde sowohl der bösen Lust als auch des Mangels an Gottesfurcht und Glauben Erwähnung gethan, giebt er 51, 4. 7 an, worauf wir nicht weiter einzugehen haben. Gegen die Behauptung, daß die concupiscentia die irreligiöse Richtung des Herzens bezeichnet, darf man nicht die letzten Worte der oben citierten Stelle (57, 42) anwenden (incitari ira libidine, cupiditate gloriae opum etc.), weil damit nicht ein irreligiöses sondern ein unsittliches Verhalten bezeichnet werde. Denn Melanchthon fügt diese Stücke den vorangehenden bei nicht als etwas Ungleichartiges, sondern als etwas Gleichartiges. Es ist alles Sünde gegen Gott. Melanchthon kennt in der Apologie keinen Unterschied zwischen irreligiösem und unsittlichem Verhalten, d. h. er kennt nicht die relative Selbständigkeit des sittlichen Verhaltens. Daraus erklärt sich erstens, daß gelegentlich das Sittliche dem Religiösen ganz eingeordnet wird; zweitens, daß dies nur gelegentlich geschieht und im allgemeinen das Sittliche ganz unbeachtet bleibt. Es irren daher diejenigen, welche, auf einige gelegentliche Wendungen der Apologie sich berufend, das Sittliche dem Religiösen so sehr unterordnen, daß es ganz im Religiösen aufgeht. Wenn man anderseits deshalb, weil in der Apologie dem natürlichen Menschen eine religiöse Verderbtheit zugeschrieben wird, welche die Unsittlichkeit mit einschließt, und weil hernach deutlich und anschaulich die Verwandlung des gottfeindlichen Verhaltens in ein wahrhaft frommes beschrieben wird, ohne daß dabei derselbe Vorgang auf sittlichem Gebiete von uns bemerkt wird, behaupten wollte, daß zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit eine Kluft bestehe, so wäre dies gleichfalls irrig. Denn wie beim natürlichen Menschen, so wird auch beim wiedergeborenen gelegentlich beides aufs engste verknüpft. Die Frage nach dem Verhältnis des Religiösen zum Sittlichen, gleichviel wie sie beantwortet wird, setzt immer voraus, daß auf beides die Aufmerk-

samkeit sich gerichtet hat. Für die Apologie ist die Frage gegenstandslos.

Es ist oben behauptet, die concupiscentia beziehe sich auf die religiöse Verderbtheit des Menschen. Aus den angeführten Stellen sieht man, was Melanchthon dort behauptet, nicht aber welche Bedeutung jene Sätze haben, insbesondere ob diejenigen Aussagen, die ich als gelegentliche bezeichnet habe, richtig gewürdigt sind oder nicht. Der geführte Beweis ist also nicht zwingend. Darum füge ich Folgendes hinzu. Man sieht auf den ersten Blick, daß die Erbsünde genau dem Inhalt der ersten Tafel entspricht. Kennt man die Forderung des Gesetzes, so kennt man auch die Erbsünde, und umgekehrt. Das Gesetz wird in zwei Teile geteilt, es fordert Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten. Daß die concupiscentia auch die Erfüllung der zweiten Tafel unmöglich macht, daß, wie das Gesetz in zwei Teile zerfällt, so auch die concupiscentia in zweifacher Beziehung sich geltend macht, ist durchaus nicht selbstverständlich. Es mag vielleicht gelingen, mit einigem Scharfsinn alle nötigen Beziehungen herzustellen, aber was will das besagen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie der Inhalt der ersten Tafel mit der Erbsünde sich vollständig deckt! Betrachtet man weiter die Lehre vom Gesetze, so tritt die erste Tafel so sehr in den Vordergrund, daß man fast zweifelhaft wird, ob die zweite Tafel sich überhaupt von der natürlichen Ethik, wie sie auch ein Heide aufstellen kann, unterscheidet, ob sie mehr enthält als Forderungen, die der natürliche Mensch aus eigener Kraft allenfalls halten kann. Die Buße wird durch das Gesetz der ersten Tafel hervorgerufen, mehr als fraglich ist, ob das Gesetz der zweiten Tafel mitwirkt. Mit großem Nachdruck weist Melanchthon darauf hin, daß der Wiedergeborene zur Erfüllung der religiösen Pflichten befähigt ist, mag auch die Erfüllung unvollkommen sein; wie er zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben geneigter und tüchtiger wird als vorhin, erfahren wir nicht, höchstens ersehen wir aus einzelnen Stellen, daß diese Geneigtheit und Tüchtigkeit als Thatsache anzunehmen ist. Also in der Lehre von der Sünde, dem Gesetz, der Buße, den Wirkungen der Rechtfertigung oder der Wiedergeburt, wird fast ausschließlich die Aufmerksamkeit dem Religiösen zuge-

gewandt, das Sittliche wenig beachtet. Kaum brauche ich den Einwand zu berücksichtigen, daß ich hier beides auf eine Weise unterscheide, die Melanchthon fremd gewesen. Ich könnte mich darauf berufen, daß doch Melanchthon selbst zwischen der ersten und zweiten Tafel, zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten unterscheidet (vgl. 102, 103 bis 103, 105). Aber selbst zugegeben, daß hier der engste Zusammenhange stattfinde, so ist zu sagen, daß dieser enge Zusammenhang eben nicht überall nachweisbar ist.

Diese Beobachtungen machen es zweifellos, daß die oben mitgeteilten Stellen, wonach die concupiscentia in der irreligiösen Gesinnung oder dem irreligiösen Verhalten besteht, Melanchthons Meinung nicht ungenau sondern sehr treffend wiedergeben. Daß hie und da (vgl. 91, 46; 169, 46) concupiscentia im engeren Sinne (sinnliche Lust) vorkommt, ist gleichgültig. Wir gehen jetzt näher darauf ein, worin der religiöse Mangel und die böse Neigung besteht. Alle Menschen werden mit der Erbsünde geboren. Dies bedeutet nichts anderes, als daß die Menschen aus sich selbst Gottesfurcht, Gottvertrauen u. s. w. weder haben noch haben können. Die Lehre von der Erbsünde will nicht besagen, daß die Menschen von Natur in gar keiner Beziehung zu Gott stehen, nichts von ihm wissen und sich folglich auch nicht um ihn kümmern. Eine solche Beziehungslosigkeit wird gerade nicht vorausgesetzt. Es genügt, auf die von mir schon angeführten Stellen zu verweisen (54, 23 bis 55, 26; 57, 42; 91, 49), die uns allen erwünschten Aufschluß gewähren. Man wird diesen Ausführungen, die in ziemlich gleicher Gestalt uns öfter in der Apologie begegnen, nicht gerecht, wenn man darin nur Beispiele für die allgemeine Behauptung findet, daß die Grundrichtung des menschlichen Herzens böse oder widergöttlich sei. Dann hätten die einzelnen Beispiele neben dem allgemeinen Satze ebenso wenig selbständigen Wert als Rechenexempel neben der mathematischen Formel. Nun ist aber das Umgekehrte richtig. Was unter der widergöttlichen Herzensrichtung zu verstehen ist, ersehen wir gerade aus den einzelnen Beispielen. Wenn die Vernunft die Unreinheit des Herzens nicht erkennt, so soll das nicht heißen, daß das sündliche Verderben nach dem Ab-

stande von einem Ideal zu bemessen ist, dessen Verwirklichung sich kein Mensch vorstellen kann. Es muß mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, daß es sich bei der Erbsünde um ganz greifbare Dinge handelt, um Vorgänge, die sich alle Tage wiederholen. Wenn den Menschen ein Unglück trifft und Gott hilft nicht sogleich, so wird der Mensch ungeduldig und murrt wider Gott. Wenn es den Gottlosen besser in der Welt geht als den Frommen, ist sofort der Zweifel an Gottes Weltregierung da. Was man dem Menschen von Gottes Zorn sagt, macht keinen Eindruck. Und Gottes Gnade ist ihm ebenso problematisch. Trifft den Menschen Gottes Gericht, so flieht er vor Gott, und wenn er Gott nicht entgehen kann, so haßt er Gott. Wo er geduldig sein sollte, ist er trotzig; wo er getrost sein sollte, ist er verzagt. Man kann also sagen, daß da, wo der Mensch sich religiös verhalten sollte, er sich irreligiös verhält. Das ist die Art des natürlichen Menschen, und es ist ein ganz eitler Wahn, als ob es auch anders sein, als ob der Mensch Gottesfurcht, Gottvertrauen, Ergebung, Hoffnung in sich erzeugen könnte. Dieser Wahn ist freilich verbreitet genug, die ganze Lehre der Gegner ist darauf gegründet. Aber das sind eben homines otiosi, die weder das göttliche Gesetz noch das menschliche Herz kennen. Ihre Lehre genießt allerdings großes Ansehen bei ihren Gesinnungsgenossen, die keine Anfechtung kennen; wo aber das Gewissen vom göttlichen Gesetz getroffen ist, da schwindet der Wahn, und der Mensch erblickt nichts als Sünde, Zorn und Verdammnis.

Es ist eben der Ausdruck gebraucht, die Erbsünde bestehe darin, daß da, wo der Mensch sich religiös verhalten soll, er sich irreligiös verhält. Natürlich soll das unsittliche Verhalten damit nicht aus- sondern eingeschlossen sein, denn die sittlichen Forderungen sind auch Forderungen Gottes, und der Ungehorsam dagegen ist widergöttlich. Aber, wie schon früher hervorgehoben ist, der ganze Nachdruck liegt auf dem eigentlich religiösen bzw. irreligiösen Verhalten. Vielleicht wendet man ein, es handle sich nicht um ein Verhalten im einzelnen Fall, sondern um die widergöttliche Herzensrichtung überhaupt. Aber dieser Einwand trifft nicht zu. Denn wenn der Mensch in jedem einzelnen Falle sich so verhält, wie angegeben,

und sich nicht anders verhalten kann, so heißt das eben, daß seine ganze Herzensrichtung widergöttlich ist. Besteht man darauf, daß diese widergöttliche Herzensrichtung nicht bloß in einzelnen Fällen vorhanden sei, sondern jederzeit sich bestätige, so ist dies in dem Sinn zuzugeben, daß Gottes Gesetz das ganze Leben umfaßt und irgendein Verhalten jederzeit gefordert wird. Aber jeder Versuch, die festen Begriffe Gottvertrauen, Gottesfurcht, Glaube, Geduld, Hoffnung und dergleichen aufzulösen und einen abstrakten Ausdruck zu bilden, der die Erbsünde bezeichnen soll, noch ganz abgesehen von der Gestaltung, die sie den einzelnen Forderungen des Gesetzes gegenüber hat, ist ganz abzuweisen. Gerade indem Melanchthon die Fälle, wo ein bestimmtes religiöses Verhalten gefordert wird, ins Auge faßt, gewinnt er den Inhalt der Erbsünde. Dieser Begriff wird um so undeutlicher, je mehr man von den ganz bestimmten Forderungen, die Gott im Verlaufe des Lebens an den Menschen stellt, absieht. Demnach ist der obige Satz durchaus aufrecht zu erhalten.

Alle Menschen werden mit der Erbsünde geboren. Aber bei wem ist sie nun am besten zu erkennen? Etwa bei den Heiden, oder bei den Lasterhaften und Gottlosen? Davon ist gar nicht die Rede. An einer der vorhin angeführten Stellen (57, 42) wird vorausgesetzt, daß der Mensch von Gott und seiner Weltregierung, ja von seinem Worte weiß. Nicht die Heiden sondern die Christen, ja die Gläubigen und Wiedergeborenen hat Melanchthon im Sinn. Unmittelbar nach jener Stelle (57, 42) fährt er fort: Et haec agnoscunt in se homines pii, ut apparet in psalmis ac prophetis (vgl. 91, 45—49). Die Erbsünde ist ihrer Art nach dieselbe bei Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen. Bei den Wiedergeborenen oder Gerechtfertigten wird die Erbsünde allerdings teilweise aufgegeben, so daß wir unter dem natürlichen Menschen den Nichtgerechtfertigten verstehen, der den heiligen Geist nicht empfangen hat.

Was vermag der natürliche Mensch ohne den heiligen Geist aus eigener Kraft zu leisten? Er vermag, nach Aug. XVIII, äußerlich ehrbar zu leben gemäß der justitia civilis, wenn man absieht von den groben Sünden und Lastern, in welche viele Men-

schen garaten. Will man sich mit der justitia civilis begnügen, so braucht man Christum und sein Evangelium nicht. Dann sind uns die heidnischen Philosophen genug, und des Aristoteles Ethik ist „ein köstlich Predigtbuch und eine feine neue Bibel. Denn von äußerlich ehrbarem Leben wird nicht leicht jemands besser schreiben, denn Aristoteles" (W. 82). Was soll nun aber das äußerlich ehrbare Leben (opera civilia, justitia civilis, mores civiles) bedeuten? Die Beziehung auf Aristoteles könnte uns auf die Meinung bringen, daß es sich nicht bloß um äußere Handlungen handelt, ganz abgesehen von der Gesinnung. Aber solche Schlüsse dürfen wir nicht ziehen. Aug. XX: Nam sine fide nullo modo potest humana natura primi aut secundi praecepti (hier wohl im Sinne von 1. und 2. Tafel) opera fecere. Sine fide non invocat deum, a deo nihil exspectat, non tolerat crucem, sed quaerit humana praesidia, confidit humanis praesidiis. Ita regnant in corde omnes cupiditates et humana consilia, quum abest fides et fiducia erga deum. Deutsch: „Denn außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur und Vermögen viel zu schwach, gute Werke zu thun, Gott anzurufen, Geduld zu haben im Leiden, den Nächsten zu lieben, befohlene Ämter fleißig auszurichten, gehorsam zu sein, böse Lust zu meiden." Der Mensch kann also überhaupt nichts Gutes thun. Hier scheint das Sittliche im Religiösen ganz aufzugehen. Ich würde diesen Ausdruck gelten lassen, wenn er nicht die Annahme enthielte, daß der Begriff des Religiösen nun auch so erweitert wäre, daß er das Sittliche mitumfaßte. Aber gerade das ist nicht der Fall. Was dem Menschen fehlt, ist die religiöse Gesinnung gegen Gott im eigentlichen Sinne. Vgl. 65, 34 bis 66, 35 at humanus animus sine Spiritu Sancto aut securus contemnit judicium dei aut in poena fugit et odit judicantem deum. Itaque non obtemperat primae tabulae. Quum igitur haereant in natura hominis contemtus dei, dubitatio de verbo dei, de minis et promissionibus, vere peccant homines, etiam quum honesta opera faciunt sine Spiritu Sancto, quia faciunt ea impio corde, juxta illud „Quidquid non est ex fide peccatum est".

Tales enim operantur cum contemtu dei, sicut Epicurus non sentit, se deo curae esse, respici aut exaudiri a deo. Hic contemtus vitiat opera in speciem honesta, quia deus judicat corda. Vgl. 64, 28. Die Erläuterungen von Aug. XX in der Apologie laufen auf dasselbe hinaus. Die Nichterfüllung der befohlenen Ämter hat, wie ich wenigstens annehmen muß, nur den Sinn, daß der Mensch in seinem Beruf nicht Geduld, Gottesfurcht, Gottvertrauen beweist. Es giebt eben nach der Apologie nur Zweierlei: opera civilia und affectus cordis erga deum. Gerade das ist das Charakteristische, daß der Begriff des Sittlichen vollständig fehlt [1]).

Diese Auffassung Melanchthons hat zu Unklarheiten geführt. Er hat seine eigenen Voraussetzungen nicht immer festgehalten [2]), zum mindesten nicht immer zum Ausdruck gebracht. Die Nächstenliebe gehört doch entschieden zu der zweiten Gesetzestafel. Bei der Besprechung von 1 Kor. 13 wird sie zur inchoata legis impletio gerechnet. (101, 98.) Man beachte 87, 30: Et sicut non accipimus remissionem peccatorum per alias virtutes legis seu propter eas, videlicet propter patientiam castitatem, obedientiam erga magistratus cet. et tamen has virtutes sequi oportet: ita neque propter dilectionem dei accipimus remissionem peccatorum, etsi sequi eam necesse est. Nun vergleiche man damit folgende Stellen: 65, 34. Adversarii intuentur praecepta secundae tabulae, quae justitiam civilem continent, quam intelligit ratio. Hoc contenti putant se legi dei satisfacere. Interim primam tabulam non vident, quae praecipit, ut diligamus deum, ut vere statuamus, quod deus irascatur peccato, ut vere timeamus deum, ut vere statuamus, quod deus exaudiat. Vgl. 84, 9. 10. Hiernach scheint die zweite Tafel nur opera civilia zu verlangen. Dies schwankende Urteil über die zweite Tafel erklärt sich eben daraus, daß es außer den äußeren Handlungen nur die religiösen Tugenden giebt, welche von der ersten Tafel gefordert werden.

---

1) S. Anhang Anm. 1.

2) S. Anhang Anm. 2.



Wir wenden uns nun zu der Lehre vom Gesetz. Mit dem Inhalt desselben brauchen wir uns weiter nicht zu beschäftigen. Von der zweiten Tafel ist soeben die Rede gewesen, und die erste Tafel enthält gerade die Forderungen, in deren Nichterfüllung die Erbsünde besteht. Indem das Gesetz Gottes Forderungen ausspricht, verkündet es zugleich den Übertretern Gottes Zorn und Strafe.

Über die Art und Weise, wie das Gesetz auf den Menschen wirkt, äußert sich die Apologie nicht ausführlicher. Übrigens ist seine Forderung ebenso klar als die Drohung, und seine Wirkung auf den Sünder, den es in Schrecken und Angst versetzt, begreiflich genug. Es heißt im Anschlusse an 2 Kor. 3, 18 (84, 13. 14) Velamen intelligit Paulus humanam opinionem de tota lege, decalogo et caeremoniis, videlicet, quod hypocritae putant, externa et civilia opera satisfacere legi dei, et sacrificia et cultus ex opere operata justificare coram deo. Tunc autem detrahitur hoc velamen, hoc est, eximitur hic error, quando deus ostendit cordibus nostris immunditiem nostram et magnitudinem peccati. Ibi primum videmus nos longe abesse ab impletione legis. Melanchthon spricht diesen Gedanken, daß die menschliche Vernunft durch äußere Werke Gott versöhnen will, wiederholt aus, am deutlichsten 142, 273. Auf diesen Gedanken kommt es Melanchthon 84, 13. 14 an. Nicht aber darf man diesen Worten die Lehre entnehmen, daß das Gesetz an sich auf den Menschen ohne jede Wirkung bleibe, und daß nun eine besondere Thätigkeit Gottes eintreten müsse, wodurch die Decke vom Herzen weggenommen werde, damit alsdann das Gesetz verstanden werden und eine Wirkung ausüben könne. Es ist doch ein sehr nahe liegender und natürlicher Gedanke, die Wegnahme der Verblendung auf Gott zurückzuführen, zumal im Anschluß an ein Bibelwort, das unmittelbar dazu auffordert. Melanchthon spricht an unzähligen Stellen davon, daß das Gesetz uns unserer Sünden überführt und uns verdammt; diese Stellen würden geradezu unverständlich, wenn jene nirgends ausgesprochene, überall verschwiegene, Voraussetzung gültig wäre. Davon will ich gar nicht einmal reden, daß genau genommen nur die doctrina rationis, nicht aber die

doctrina legis von Melanchthon bei dieser Stelle 84, 13. 14 in das Auge gefaßt ist. Die Meinung macht sich nicht in der Apologie geltend, die Wirkung des Gesetzes auf den natürlichen Menschen sei ein Problem, das nur durch eine vorangehende Wirkung Gottes gelöst würde, die nun erst recht ein unlösbares Problem sein würde. Die Wirkung des Gesetzes ist ebenso verständlich als die des Evangeliums. Ganz verkehrt wäre auch der Gedanke, hier bei der Wirkung des Gesetzes beginne der Prozeß der Umwandlung und Erneuerung des natürlichen Menschen. Für die Lehre vom Gesetz und seiner Wirkung ist weder eine Vorstellung von Gottes Wirken auf den Menschen noch der Gedanke des Heilsprozesses maßgebend. Nicht der Heilsprozeß nimmt seinen Anfang, das Gegenteil ist richtig. Das Gesetz ist kein Gnadenmittel, es bringt Tod und Verdammnis. Das Gesetz ist allerdings die Voraussetzung des Evangeliums. Aber das bedeutet nur, daß das Evangelium nicht angenommen wird, wo der Mensch keine Gnade nötig zu haben glaubt. Den Wahn, daß der Mensch Gottes Gesetz halten oder durch äußere Leistungen Gott versöhnen könne, zerstört das Gesetz allerdings gründlich. Es zeigt dem Menschen die nackte Wahrheit, daß er ein Sünder und der Verdammnis verfallen ist, unrettbar verloren.

Bringt man die Wirkung des Gesetzes unter den Gesichtspunkt des Heilsprozesses, so ist das ganze Interesse darauf gerichtet, wie der unwiedergeborene Mensch, auf den im natürlichen Laufe der Dinge das Gesetz keinen sonderlichen Eindruck macht, zu der Erkenntnis von der Heiligkeit des Gesetzes und seiner eigenen Sündhaftigkeit kommt. Die Angst, in welche der Mensch bei der Aussicht auf die Verdammnis gerät, ist mehr eine beiläufige Zugabe und interessiert nicht in erster Linie. Dies Entsetzen mag notwendig sein, damit die weitere Entwickelung eintrete. Aber dies ist doch nicht das Bedeutsame, wodurch sich der Mensch auf dieser Stufe vom natürlichen Menschen unterscheidet, sondern die Erkenntnis der göttlichen Heiligkeit und der eigenen Sündhaftigkeit. Diese Erkenntnis ist ein religiöses Gut, sie bezeichnet einen Fortschritt auf dem Heilswege. Ganz anders in der Apologie. Die Erkenntnis der Sündhaftigkeit hat keine selbständige Bedeutung.

Denn sie führt den Menschen sogleich zu der Erkenntnis, daß er unter Gottes Zorn steht. Will man die Wirkung des Gesetzes beschreiben, so hat man nicht bei der Erkenntnis der Sünde zu verweilen, sondern von den Schrecken des Todes und der Verdammnis zu reden. Die terrores conscientiae, die terrores peccati et mortis, das sind die Wirkungen des Gesetzes. „Die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn sterben bei mir blieb, zur Hölle mußt ich sinken.“

Die Lehre von der Buße läßt sich am besten charakterisieren durch folgende Stellen aus dem Artikel de poenitentia, 165, 29; 166, 32; 166, 34; 162, 8 bis 163, 9. Die Lehre von der Buße (contritio) ist in diesen Stellen so treffend ausgesprochen, daß es weiterer Erläuterung nicht bedarf. Besonders beachtenswert ist der Protest gegen jeden Versuch, die Gewissensangst zu analysieren bzw. ein sittliches Moment darin nachzuweisen. Beiläufig ist der Satz „talis confessio peccati, quae deo fit, est ipsa contritio“ (182, 10) noch zu berühren. Wie man aus dem Zusammenhang sieht, ist hier das Bekenntnis mit dem Glauben an Vergebung verbunden. Überdies sind jene Ausführungen (182, 10—11) durch Ps. 32, 5 und Ps. 51, 6 bedingt. Die Darstellung, daß der Sünder reuig sich Gottes Gericht stellt, die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts anerkennt, aber um Gnade bittet mit Berufung auf Gottes Verheißung, charakterisiert nicht die Buße (contritio), sondern den Glauben. Um die Wirkung des Gesetzes zu charakterisieren, ist diese Stelle nicht brauchbar. Man könnte sogar, wie es scheint, sagen, daß in der Buße der Mensch sich nicht nur am sündigsten erscheint, sondern auch am sündigsten ist, weil er dann am meisten vor Gott flieht. Aber dieser Gedanke ist durch 163, 9 ebenso ausgeschlossen wie der entgegengesetzte, daß in der Buße der Mensch sich zu Gott hinwendet. In der Buße verhält sich der Mensch im wesentlichen passiv, er befindet sich in einer Stimmung, wo er den auf ihn eindringenden Schrecken widerstandslos preis gegeben ist. Das Ende ist Verzweiflung.

Das Gericht, das der Mensch in der Buße erfährt (193, 53), ist nicht ohne sittliche Folgen (vgl. 168, 46). Diese Stelle wird erläutert 188, 34: Veri terrores, veri dolores animi no patiuntur

corpus indulgere voluptatibus. Die expurgatio concupiscentiae (168, 46) kann natürlich nicht heißen, daß der Mensch in der Buße sein Herz reinigt, in sittlichem Widerwillen sich vom Bösen abwendet und Gott und dem Guten sich zuwendet. Jene Gottvergessenheit, jener Zweifel an Gottes Zorn über die Sünde, jenes nicht in erster Linie unsittliche sondern irreligiöse Hangen am Irdischen wird dem Menschen allerdings gründlich ausgetrieben. Er hat nur einen Gedanken, nur eine Empfindung, daß das schreckliche Gericht Gottes über ihn ergeht. Vielleicht bezieht sich die expurgatio concupiscentiae (168, 46) nur darauf, daß der Mensch nicht mehr „allerlei Wollust der Welt sucht". — Wie es sich hiermit auch verhalten mag, die positiven sittlichen oder religiösen Folgen der Buße sind nur nebenbei zu nennen und bleiben im Grunde gegenüber den terrores conscientiae, auf welche es allein ankommt, ganz außer Betracht.

Was der Mensch als Sünde erkennt, worüber Gott zürnt, ist das irreligiöse Verhalten, das in der Lehre von der Erbsünde beschrieben ist. Eine Stelle anzuführen, mag genügen. Nachdem Melanchthon 84, 14 gesagt hat, wenn Gott die Decke vom Herzen entferne, so würden wir der Unreinheit unseres Herzens und der Größe der Sünde gewahr, fährt er fort: Ibi primum videmus nos longe abesse ab impletione legis. Ibi agnoscimus, quomodo caro secura atque otiosa non timeat deum, nec vere statuat, respici nos a deo, sed casu nasci et occidere homines. Ibi experimur nos non credere, quod deus ignoscat et exaudiat. Erkennt der Mensch auch, daß er gegen seinen Nächsten oft und mannigfaltig gesündigt hat? Drückt ihn auch diese Schuld nieder und erkennt er, daß auch darüber Gott zürnt? Davon ist nicht die Rede. Nach dem, was wir oben über die Lehre von der Sünde und vom Gesetz gesagt haben, kann uns dies nicht überraschen. Trotzdem muß diese Thatsache hier ausdrücklich hervorgehoben werden, weil sie an sich bedeutsam ist und weil sie die früheren Bemerkungen bestätigt. Wohl sagt Melanchthon, daß er die mortificationes externas corporis, quae sequuntur veros animi dolores (193, 51) nicht ausschließe — was unsere Frage kaum berührt, — wohl zählt er unter den Fragen, welche

unsere Unfähigkeit zur vollkommenen Gesetzeserfüllung und zum Bewußtsein bringen sollen, auch folgende auf (91, 46): Quis satisfacit vocationi suae? Quis diligit proximum sicut se ipsum! Quis non irritatur a concupiscentia? Man kann beweisen, daß hiernach das Schuldgefühl gegen Gott sich auch auf die sittlichen Forderungen Gottes, die man nicht erfüllt hat, bezieht — nachdem man diesen Fragen das nötige Gewicht verliehen hat. Aber es kommt darauf an, welches Gewicht Melanchthon diesen Fragen beimißt, welche Konsequenzen er daraus gezogen hat für die Lehren von der Sünde, dem Gesetz und der Buße. Und da haben wir lediglich auf das oben Gesagte zurückzuweisen.

Die Lehre von der Buße fällt zusammen mit der Lehre von der Wirkung des Gesetzes, wie die Lehre von der Sünde keinen besondern Inhalt hat neben der Forderung des Gesetzes. Alles Bisherige läßt sich daher als die Lehre vom Gesetze bezeichnen. Das Folgende ist die Lehre vom Evangelium und dessen Wirkungen.

Zu dem Sünder, der Tod und Verdammnis vor Augen sieht, sagt Gott: Du sollst leben! Und dies Wort macht ihn selig.

Daß dem Evangelium auch an einigen Stellen ein arguere peccata zugeschrieben wird, kann hier außer Betracht bleiben. Wir beschäftigen uns nur mit dem Evangelium im eigentlichen Sinne, das dem Gesetz entgegengesetzt ist.

Das Evangelium ist promissio misericordiae propter Christum. Es ist recht eigentlich eine tröstliche Zusage, welche die gebeugten und verzagten Gewissen aufrichten und mit Zuversicht erfüllen soll. Diese Verheißung ist an keine Bedingung geknüpft, wer derselben traut, ist der Gnade seines Gottes froh. Der Glaube ist nichts anderes als die Annahme der Verheißung. Natürlich erlangen Gottes Barmherzigkeit nur die, welche der Verheißung glauben, nur diesen ist sie zugesagt. Aber deshalb braucht man den Glauben nicht noch besonders als Bedingung der Begnadigung zu bezeichnen. Denn, wie mich dünkt, liegt schon in den Worten „anbieten", „versprechen", daß das Angebotene nur dem zuteil wird, der das Anerbieten annimmt. Soll diese Bedingung nicht mitgedacht werden, so liegt überhaupt kein Anerbieten vor, sondern

eine einseitige Willenserklärung. Wenn das Evangelium die Sündenvergebung anbietet, so ist die Bedingung des Glaubens damit schon ausgesprochen.

Man hat sich hier ganz unnötig Schwierigkeiten geschaffen. Einerseits erkannte man, daß der Glaube nichts anderes ist als das Vertrauen auf Gottes Zusage. Dazu kam das Mißverständnis, daß sich der Glaube auf die schon vollzogene Begnadigung beziehe. Hiernach ist also die Begnadigung oder Rechtfertigung das erste. Anderseits ist die Begnadigung an die Bedingung des Glaubens geknüpft. Hiernach ist also der Glaube das erste und die Rechtfertigung das zweite. Die Berücksichtigung der Schulterminologie, die gar nicht hierher gehört, führte zu demselben Resultat. Die Erweckung des Glaubens gehört zur regeneratio. Also geht die regeneratio voran. Anderseits soll die justificatio die regeneratio bedingen, also vorangehen. Endlich erinnerte man sich, daß es in der Apologie heißt, der Glaube bringe den heiligen Geist ins Herz. Danach ist also der Glaube das erste und die Verleihung des heiligen Geistes das zweite. Anderseits ist der Glaube nach der Apologie das Werk des heiligen Geistes. Danach ist also die Verleihung des heiligen Geistes das erste, und der Glaube das zweite. Weil man nun nicht zu sagen wußte, was denn eigentlich das erste und was denn eigentlich das zweite sei, so meinte man, es geschehe alles auf einmal. Gott rechtfertigt, indem er den heiligen Geist verleiht, den Glauben erweckt, die Wiedergeburt bewirkt. Dies geschieht alles an dem Unwiedergeborenen. Nun ist aber ein Unwiedergeborener so gut wie der andere. Wenn nun Gott an einigen Unwiedergeborenen dies alles thut, aber nicht an allen, so scheint das Ganze auf Gottes Willkür zu beruhen. Demnach führt uns die Rechtfertigungslehre der Apologie, dies hat Loofs in der That gemeint, zur Prädestinationslehre.

Wie sich nun in Wahrheit dies alles verhält, soll demnächst, jedes an seinem Orte, auseinandergesetzt werden.

Zunächst ist zu beweisen, daß der Glaube nichts anderes ist als das Vertrauen auf die Verheißung oder die Annahme der Verheißung, die eben in diesem Vertrauen geschieht.

68, 48: Sed illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio; . . . . . est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis. Vgl. 69, 50. Sentit enim promissionem non posse accipi nisi fide Quare inter se correlative comparat et connectit promissionem et fidem. Vgl. 70, 55: Quoties igitur fit mentio misericordiae sciendum est, quod fides ibi requiratur, quae promissionem misericordiae accipit. Et rursus quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum scilicet misericordiam promissam. Vgl. 76, 84. . . . et addit quomodo accipi promissio possit videlicet fide. Atque haec ratio, sumta ex natura promissionis, apud Paulum praecipua est et saepe repetitur. Also Verheißung und Glaube sind Wechselbegriffe.

Wie das Evangelium den Glauben fordert, so bringt es auch denselben hervor. Beides läßt sich gar nicht trennen. Wer die Entstehung des Glaubens als ein Problem ansieht und nicht als unmittelbare Wirkung des Evangeliums begreift, zerstört den Zusammenhang der Rechtfertigungslehre gerade an dem entscheidenden Punkte. Ich will mich hier nicht auf einzelne Stellen (z. B. Aug. V, XII, 110, 136; 167, 39. 40. 42) berufen, wo der Glaube aus dem Evangelium abgeleitet wird.

Aber wofür kämpft denn Melanchthon überhaupt? Er macht sich zum Anwalt der angefochtenen Gewissen. Diese verschmachten und verzagen, weil die gegnerische Lehre sie nur hinweist auf äußere Werke oder das Gesetz und nichts sagt vom Evangelium. Weil die gegnerische Lehre Christo die Ehre raubt und die Gewissen ohne Trost läßt, darum ist sie unchristlich und nicht zu dulden. Die Einwände der Gegner gegen seine Lehre gelten Melanchthon nichts, er appelliert an das Urteil der angefochtenen Seelen; die werden seine Lehre wohl verstehen. Denn das Evangelium, und nur dieses kann der Gewissensangst ein Ende machen und Trost und Frieden verleihen. Wenn der rechtfertigende Glaube oder der durch die Rechtfertigung zu erlangende Gewissensfriede da ist oder fehlt,

je nachdem die evangelische Predigt dargeboten oder nicht dargeboten wird, so ist die obige Behauptung bewiesen und zugleich jede Beziehung auf Gottes Prädestination abgewiesen. Denn wenn man von der Prädestinationslehre ausgeht, so begnügt man sich eben nicht, Glauben und Unglauben aus bestimmten geschichtlichen Einwirkungen zu erklären, sondern es wird alles auf Gott zurückgeführt. Dies Bestreben führt in der Regel weiter dazu, die Mittelursachen mehr oder weniger ganz beiseite zu schieben und ein unvermitteltes Wirken Gottes zu lehren. Wenn man ganz allgemein die Frage stellt, wie der natürliche unwiedergeborene Mensch zum Glauben kommt oder wiedergeboren wird, so scheint nur die Antwort übrig zu bleiben, daß Gott diese Veränderung bewirke, ohne daß sich dieser Vorgang näher erklären ließe. Aber in der Apologie haben wir es durchaus nicht mit der abstrakten Vorstellung des Unwiedergeborenen zu thun, sondern mit einem Sünder, der seine Sünde erkannt hat und das Gericht Gottes an sich erfährt. Er gehört nicht zu den Wiedergeborenen [1]) sondern zu den Unwiedergeborenen, aber sein Zustand ist von dem der homines otiosi soweit entfernt, daß, was bei jenen ganz unbegreiflich sein würde, hier ganz begreiflich ist. Daß ein Mensch mit geängstetem Gewissen, wenn er die trostreiche Zusage des Evangeliums vernimmt, sich dadurch trösten läßt, ist durchaus begreiflich. Ja, in der Apologie wird der Fall überhaupt nicht gedacht, daß die pavidae conscientiae durch das Evangelium nicht getröstet würden. Natürlich muß dies nicht mechanisch aufgefaßt werden. „Ein solch recht christlicher Glaube ist nicht so ein leicht schlecht Ding, als die Widersacher wähnen wollen. Weil sie denn sagen: Glaub, glaub, wie bald kann ich glauben. Es ist auch nicht ein Menschengedanke, den ich mir selbst machen könne, sondern ist ein göttlich Kraft im Herzen, dadurch wir neu geboren werden, dadurch wir den großen

---

[1]) Daß solche Gewissensangst sich auch bei den Wiedergeborenen oder Gerechtfertigten findet, leugne ich, wie man aus meinen weiteren Ausführungen sieht, durchaus nicht. Aber darum handelt es sich hier nicht. Es handelt sich hier um die Frage, ob der natürliche Mensch, der zwar die Wirkung des Gesetzes, aber noch nicht die des Evangeliums an sich erfahren hat, schon zu den Wiedergeborenen gehört. Diese Frage muß verneint werden.

Gewalt des Teufels überwinden (W. 123)." Wenn dieser Glaube Tod und Teufel zu überwinden hat, oder, wie es im Lateinischen heißt (108, 128), quae resistit terroribus conscientiae, quae erigit et consolatur perterrefacta corda, so sieht man, daß mit den Worten „es ist auch nicht ein Menschengedanke, den ich mir selbst machen könne" etwas ganz anderes gemeint ist, als die abstrakte Unfähigkeit des Menschen zu glauben. Die Gewissensangst läßt das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit nicht aufkommen. Diese Furcht aber kann nur durch das Evangelium überwunden werden. 112, 141: Non est enim hominis praesertim in terroribus peccati sine certo verbo dei statuere de voluntate dei, quod irasci desinat. In diesem Zusammenhang ist die öfter wiederkehrende Bemerkung zu würdigen, es sei Gottes Befehl, daß wir dem Evangelium glauben sollen, z. B. 174, 72. Sciant igitur piae conscientiae, hoc esse mandatum dei, ut credant sibi gratis ignosci propter Christum non propter opera nostra. Et hoc mandato dei sustentent se adversus desperationem et adversus terrores peccati et mortis. Es wird daran erinnert, daß, wenn man Gottes Zusage anzweifelt, man Gott der Lüge beschuldigt. 172, 62.

Dieser Glaube ist nicht ein Menschengedanke, sondern ein Werk des heiligen Geistes (82, 115), res supra naturam (124, 182), nicht humana potentia sed divina potentia qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus (109, 129). Hier soll vor allem die göttliche Art des Glaubens betont werden; der Glaube ist keine menschliche Einbildung. Aber zugleich wird damit ausgesprochen, daß der Glaube vom heiligen Geist durch das Evangelium hervorgebracht ist. Trotzdem ist es unzweckmäßig, hier von einer donatio fidei zu reden. Auch die Zuversicht der Gebetserhörung wird vom heiligen Geiste gewirkt, der natürliche Mensch hat sie nicht. Jedoch nimmt niemand deshalb Anlaß, die Formel einer donatio fiduciae, quod deus nos exaudiat zu bilden. Denn die Zuversicht der Gebetserhörung erwächst so sehr vor unsern Augen aus der Gewißheit der Begnadigung, daß eine solche Formel diesen Zusammenhang mehr verdunkelte als verdeutlichte.

Eben deshalb muß ich mich auch dagegen erklären, bei der Apologie die Formel einer donatio fidei anzuwenden. Es entsteht dadurch der falsche Schein, als wäre die Entstehung des Glaubens irgendwie weniger verständlich als die religiösen Tugenden, die später noch zu erörtern sind.

Bisher ist die Lehre der Apologie vom Evangelium und vom Glauben erörtert worden. Daß wir Gottes Gnade durch den Glauben erlangen, beruht darauf, wie Melanchthon betont, daß die Gnadenverheißung nur durch den Glauben angenommen werden kann. Verheißung und Glaube sind Wechselbegriffe, ihre Zusammengehörigkeit ist evident. Den Gegnern macht es daher einmal Melanchthon ausdrücklich zum Vorwurf, daß sie nicht verständlich zu sagen wüßten, wie der heilige Geist gegeben wird. (71, 63.) Von seiner eigenen Lehre sagt er: Haec plana et perspicua sunt et a piis intelligi possunt. (71, 63; vgl. 122, 172.) Dieses Grundsatzes, es müsse alles deutlich und verständlich sein, sich zu erinnern, ist für die vorliegende Untersuchung nicht unwichtig. Wir werden demnach die eigentlichen dogmatischen Erörterungen der Apologie wohl zu unterscheiden haben von wenig entwickelten, darum undeutlichen Vorstellungen und gelegentlichen Behauptungen, die außerhalb des Zusammenhanges stehen.

Gottes Barmherzigkeit wird verheißen um Christi willen. Es ist also zu untersuchen, in welcher Beziehung Christi Werk zur Verheißung steht. Anderseits wird vielfach der Glaube in unmittelbare Beziehung gesetzt zu Christo und seinem Verdienst, die Begnadigung erfolgt um des Verdienstes Christi willen, das uns geschenkt ist. Es ist also auch zu untersuchen, wie Christi Verdienst bei der Begnadigung oder Rechtfertigung wirksam wird.

Christus ist der Versöhner. Er hat den Zorn Gottes gestillt und das Recht des Gesetzes, uns zu verdammen, aufgehoben. Er hat nämlich für unsere Sünden genug gethan, den Preis dafür gezahlet, die Strafe der Sünde getragen. Am deutlichsten sind folgende Stellen 93, 58; 69, 53; 226, 17. 19. Wie man sieht, wird die Lehre von Christi Heilswerk in Verbindung mit der Heilsaneignung vorgetragen; ich komme darauf später zurück. Daß Christi Werk, insbesondere sein Tod, diejenige Bedeutung hat, die

ihm hier zugeschrieben wird, wird zwar behauptet, aber nicht bewiesen. Daß die Satisfaktionslehre mehr vorausgesetzt als entwickelt wird, wird durch folgende Beobachtung bestätigt. Melanchthon stellt solche Werke und Leistungen wie Mönchtum, wodurch nach der Lehre der Gegner für unsere Sünde Genugthuung geleistet werden soll, als etwas Äußerliches hin. Aber das ist doch nicht der durchschlagende Gedanke, daß ein solcher Gottesdienst, weil äußerlich, an sich nichtig sei, und deshalb, wo es sich um Sündenvergebung handle, überhaupt nicht in Betracht komme. Eine Untersuchung darüber, wie eine Leistung beschaffen sein müsse, welche als Genugthuung für die Sünde gelten könnte, wird in der Apologie nicht angestellt. Noch weniger wird der Thatsache gegenüber, daß Gott das Gesetz gegeben hat und die Menschen dies Gesetz übertreten haben, gesagt, wie überhaupt eine Genugthuung denkbar sei, und inwiefern die Veranstaltung derselben von Gott ausgehen könne. Nicht etwa wird auf solchem Wege bewiesen, daß Christi Tod die alleinige Genugthuung sei. Umgekehrt wird davon ausgegangen, daß nach der Schrift Christus der Versöhner ist. Die gegnerische Lehre wird zu der Schriftlehre in direkte Parallele gestellt. Nicht etwa wird ausgeführt, daß die Schrift eine ganz anders geartete Genugthuung lehre als die Gegner, vielmehr beruht die ganze Schärfe der Polemik darauf, daß ganz dasselbe, was die Schrift Christo zuschreibt, die Gegner dem Menschen selbst zuschreiben. Die Gegner rauben Christo die Ehre, denn hätten sie recht, so bedürften wir Christi nicht. Dieser Beweis wirft die gegnerische Lehre über den Haufen. Nicht darauf kommt es an, daß die gegnerische Lehre absurd, sondern darauf, daß sie schriftwidrig und unchristlich ist.

Mehr Klarheit als über die Beschaffenheit erwarten wir über die Wirkung des Werkes Christi. Er hat den Zorn Gottes gestillt, Gott versöhnt. Dem entsprechend heißt es in der Apologie oft genug, eben darauf beziehe sich der Glaube, daß Gott versöhnt sei, sein Zorn gestillt sei. Sonach scheint das Evangelium eine Verkündigung dieser vorhandenen gnädigen Gesinnung Gottes zu sein, und der Glaube über die vorhandene Begnadigung Gewißheit zu geben. Aber mit diesen Folgerungen brauchen wir uns nicht

zu beschäftigen, denn jene Ausdrücke in der Apologie haben, wie ich meine, nur den Sinn, daß Gottes Versöhnung durch Christi Werk bedingt ist. Von Christi geschichtlichem Werk kann nur im Perfekt geredet werden. Aber Gottes Umstimmung darf nicht geschichtlich fixiert werden, angenommen, daß man von einer Umstimmuug überhaupt reden darf. Denn es ist kein Unterschied, ob vor, ob nach Christus. Die Männer des Alten Bundes stehen uns gleich, sie haben Evangelium gehabt und haben die Begnadigung erlangt wie wir. Ihr Glaube bezog sich auf den kommenden, der unsrige auf den gekommenen Messias. Wie einerseits der Gläubige des Alten Bundes dem Zorne Gottes nicht mehr unterstellt war, so ruht anderseits dieser Zorn auf allen, die nicht im Glauben Gottes Barmherzigkeit ergriffen haben. Diese letzte Behauptung ließe sich mit zahlreichen Stellen belegen, aber es genügt, auf die Lehre von der Buße zu verweisen. Die Menschen befinden sich doch nicht nach der Apologie in einem Wahn, wenn Gottes Zorn sie schreckt, wenn sie Gottes Gericht an sich erfahren. Gott zeigt seinen Zorn, er läßt sein Gericht über sie ergehen (193, 53). Überhaupt bedarf es hier keiner Überlegung. So lange die Menschen noch nicht begnadigt, ihre Sünden nicht vergeben sind, stehen sie unter Gottes Zorn. Es verhält sich hiemit nicht anders als mit dem Gesetz. Christus hat den Fluch des Gesetzes getilgt, daß es die Gläubigen nicht mehr verdammt. Die Ungläubigen werden vom Gesetz verdammt, nach wie vor. Hiernach bleibt, wie es scheint, nur die Annahme übrig, daß Christi Tod Gott bewogen hat, die Begnadigung allen Sündern zu verheißen, welche dieser Verheißung glauben. Dann bliebe das frühere Verhältnis gültig für alle, welche nicht glauben. Der Glaube hätte es dann nur mit der Verheißung zu thun, und Christus käme nur als der Grund der Verheißung in Betracht. Aber eine solche Formel liegt in der Apologie gerade nicht vor. Nicht ist die Verheißung da um Christi willen, sondern die Begnadigung erfolgt um Christi willen. Die Wirkungen des Werkes Christi sind nur in der Begnadigung des einzelnen Sünders nachweisbar. Nach der Apologie hat also die Lehre von der Versöhnung überhaupt keinen besonderen Inhalt neben der Lehre von der Rechtfertigung.

Unser Interesse ist nun darauf gerichtet, wie Christus in der Rechtfertigung als Versöhner wirksam wird.

Quoties igitur de fide justificante loquimur sciendum est, haec tria objecta concurrere: promissionem et quidem gratuitam, et merita Christi tamquam pretium et propitiationem 69, 53. Die beiden ersten Objekte des Glaubens fallen zusammen, denn durch den Zusatz gratuita wird die promissio näher bestimmt. Melanchthon erläutert dies auch sofort dahin, daß die Verheißung uns Barmherzigkeit anbietet umsonst ohne unsere Werke. Die merita Christi sind aber der promissio ganz ungleichartig. Die Beziehung des Glaubens auf Christi Verdienst bedarf daher noch besonderer Erläuterung. Verheißung und Verdienst werden neben einander gestellt in der schon angeführten Stelle 226, 17 bis 227, 20. Es heißt hier am Schlusse: Et ex utroque, nempe ex promissione et donatione meritorum, oritur fiducia misericordiae. Talis fiducia promissionis divinae, item meritorum debet afferri ad orandum. Vere enim statuere debemus et quod propter Christum exaudiamur et quod ipsius meritis habeamus placatum patrem. Vgl. 103, 106. Sed illa virtus justificat, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita, qua accipimus gratiam et pacem a deo. Haec autem virtus fides est vgl. 122, 175. Sentiendum, quod Christus sit nobis donatus, ut propter eum justi reputamur. . . . . Ita igitur justi reputamur non propter legem sed propter Christum, quia hujus merita nobis donantur, si in eum credimus. Vgl. 252, 12 et sentimus nobis ignosci propter Christum ac donari merita et justitiam Christi vgl. 92, 57 . . . mors et satisfactio Christi nobis donata. Vgl. 106, 117 (evangelium) promittit nobis reconciliationem et justitiam, si credamus, quod propter Christum propitiatorem pater placatus sit, quod donentur nobis merita Christi.

Also Christi Verdienst wird uns geschenkt; durch den Glauben eignen wir uns dasselbe an. Man darf solche Ausdrücke nicht deshalb übergehen, weil sie dunkel sind; aber noch weniger darf man — ich stimme hier mit Loofs ganz überein — solche For-

meln in erster Linie berücksichtigen, ohne sich über ihre Bedeutung Aufklärung zu verschaffen. Auch die Genugthuung Christi wird uns geschenkt; dies kann doch nur heißen, daß sie uns zugute kommt. Der Glaube bezieht sich 69, 53 auf Christi merita tamquam pretium et propitiationem, und dies wird dahin erläutert, quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris. Nicht daß der Glaube des Verdienstes Christi sich bemächtigt, und daß auf Grund dieser Thatsache Gott den Menschen für gerecht erklärt, ist die Lehre der Apologie, sondern daß der Glaube auf Christi Leistung als Sühne für unsere Sünden vertraut. Daher ist folgende Formel auch viel häufiger, quod fide apprehendimus Christum mediatorem oder propitiatorem, und dies bedeutet, quod Christum propitiatorem opponimus irae dei. Vgl. 95, 46; 100, 93; 121, 170; 122, 179. Dieser Ausdruck ist für die Lehre der Apologie außerordentlich charakteristisch. Das Stillen des Zornes Gottes, das sonst von Christi geschichtlichem Heilswerk bewirkt wird, findet hier in der Rechtfertigung statt, womit die obige Bemerkung, daß die Wirkungen des Werkes Christi nur in der Rechtfertigung nachweisbar seien, bewiesen ist. Vgl. 72, 69; 74, 81; 75, 82; 140, 261. Für den Ungläubigen, der unter Gottes Zorn steht, ist Christi Heilswerk noch nicht wirksam geworden, es ist so gut wie nicht vorhanden. So lange kein Glaube da ist, der sich auf Christi Verdienst bezieht, hat dies Verdienst schlechterdings keine Bedeutung weder für Gott noch für Menschen. Es ist genau so nutzlos wie Gottes Verheißung für den Ungläubigen. Wie der Zorn Gottes über den Sünder nicht im geringsten geändert wird durch den Umstand, daß Gott das Evangelium gegeben hat, welches allen Sündern Gnade verheißt, ebenso wenig durch die Thatsache, daß Christus aller Welt Sünde gesühnt hat. Im Anschluß an die Bemerkung (226, 19), daß uns Christi Verdienst zugerechnet wird, wie wenn ein Freund für seinen Freund die Schuld bezahlt, möchte ich sagen, daß es völlig gleichgültig ist, wann der Freund das Geld beschafft. Er mag es in Händen haben, aber das Verhältnis des Gläubigers zum Schuldner wird dadurch nicht geändert. Erst wenn die Schuld bezahlt wird, hört

der Schuldner auf Schuldner zu sein. Daraus erklärt es sich, daß Melanchthon, wo er auf Christi geschichtliches Heilswerk zu sprechen kommt, damit sofort die Rechtfertigung verbindet. Man kann da gar nicht äußerlich unterscheiden, etwa nach dem Tempus. In dieser Beziehung möchte ich bemerken, daß, so viel ich sehe, die eigentlich technischen Ausdrücke für Christi Heilswerk (redimere satisfacere) stets im Perfekt, die technischen Ausdrücke für die Rechtfertigung stets im Präsens stehen (justificari, remissionem peccatorem consequi, peccata remitti). Vgl. 226, 19. Alterum est in propitiatore quod merita ejus proposita sunt ut quae pro aliis s a t i s f a c e r e n t, quae aliis donentur imputatione divina. Vgl. 201, 8. Justificantur . . . . . si credant illo sacrificio se r e d e m t o s e s s e. Man könnte dafür einsetzen: si credant illo sacrificio Christum satisfecisse. Dagegen könnte es nur heißen si credant peccata remitti, se justificari. Sachlich ist hier kein Unterschied. Es heißt 280, 17 = W. 271. „Christus ist nicht also nach Mose kommen, neue Gesetz zu bringen, daß er um unser Werk willen die Sünde vergebe, sondern seinen Verdienst, seine eigen Werke setzet er gegen Gottes Zorn für uns, daß wir ohne Verdienst Gnade erlangen." Ist hier von der Versöhnung oder der Rechtfertigung die Rede? Man kann hier eben nicht unterscheiden. Dem entspricht, daß von Christi intercessio keine andere Wirkungen abgeleitet werden als von der redemtio (vgl. De invocatione sanctorum, insbesondere 227, 21 bis 229, 31).

Diesen Erörterungen zufolge erfolgt die Begnadigung, sobald der Sünder sein Vertrauen auf Christi Werk als Sühne setzt. Diese Formel ist nun noch in Beziehung zu bringen zu der früher gefundenen, daß die Begnadigung erfolgt, sobald der Sünder sein Vertrauen auf die Verheißung der göttlichen Barmherzigkeit setzt. Wir haben nun schon erkannt, daß die Nebeneinanderstellung von Verheißung und Verdienst Christi als Objekten des Glaubens Melanchthons Meinung sehr ungenau wiedergiebt. Christi Verdienst ist das Motiv für die Barmherzigkeit Gottes. Die regelmäßige Formel, der wir fast auf jeder Seite der Apologie begegnen, bringt dies Verhältnis zum Ausdruck. Der Glaube an

die promissio misericordiae dei propter Christum erlangt die Begnadigung. Dieser Ausdruck giebt Melanchthons Lehre ebenso kurz als genau wieder. Es bleibt dabei, daß der Glaube sich an die Verheißung der göttlichen Barmherzigkeit hält, aber diese Verheißung existiert gar nicht ohne die Beziehung auf Christi Werk. Gott verheißt eben, daß er um Christi willen barmherzig sein will. Genau genommen ist die Barmherzigkeit nicht ein Affekt in Gott, sondern die Bereitwilligkeit um Christi willen zu begnadigen. Daß Gott aus reiner Barmherzigkeit oder aus Mitleid mit dem Elend der verdammten Sünder vergeben wolle, wird in der Apologie überhaupt nicht vorgestellt. Gott ist barmherzig, indem er begnadigt, genau so wie ein König barmherzig ist, der den Verbrecher begnadigt. Ein zureichender Grund muß vorhanden sein, es fragt sich nur, welcher dies ist. Zur Erläuterung diene eine Bemerkung über die Lehre der Gegner. Auch diese wollen Sündenvergebung haben und begehren in diesem Sinne Gottes Barmherzigkeit. So stellt Melanchthon die Lehre der Gegner nicht dar, als ob diese ihre Schuld abverdienen wollten. Es handelt sich vielmehr darum, etwas zu leisten, das für Gott ein hinreichendes Motiv bildet, die Sünde zu vergeben. Es werden nun von den Gegnern teils äußere Werke, teils die Liebe zu Gott als solche Leistungen angesehen. Melanchthon erhebt daher auch nicht den Einwand, daß die Liebe als Gesetzeserfüllung die frühere Schuld nicht tilge. Nicht einmal das ist nötig, daß der Sünder von nun an das Gesetz vollkommen erfüllt. Bestimmte gute Werke oder die Liebe zu Gott in irgendeinem, wenn auch geringen Grade genügen. Diese Leistungen gelten allerdings als Sühne, aber der Begriff der Äquivalenz ist damit nicht verbunden, sondern nur die Vorstellung, daß sie ein hinreichendes Motiv sind für Gott, die Sünde zu vergeben bzw. die Gnade zu vermehren. Gegen diese Darstellung darf man keinen Einwand hernehmen von der gegnerischen Lehre von der Buße. Denn die Satisfaktionen beziehen sich auf die Strafe, nicht auf die Schuld.

Melanchthon erhebt gegen diese Lehre, abgesehen davon, daß Liebe zu Gott vor der Sündenvergebung nicht möglich ist, den Vorwurf, daß die Gegner ihre eigenen Werke Gott darbringen ohne

Gottes Befehl und Verheißung. Gott hat seine Verheißung an Christi Werk geknüpft. Christus ist, wie die Schrift lehrt, der Mittler und Versöhner, sein Tod die alleinige Sühne für aller Welt Sünde. Wie die Gegner auf ihre Werke vertrauen, sollen wir auf Christi Werk unser Vertrauen setzen. Denn diesem Glauben hat Gott Barmherzigkeit verheißen.

Diese Gedanken sind für Melanchthon durchschlagend. Wie es für Gott als Gesetzgeber und Richter möglich sei, um Christi willen zu vergeben, wird in der Apologie nicht untersucht. Die Fragen, welche Anselm erörtert, werden in der Apologie überhaupt nicht erwogen. Die einzige Bemerkung, welche hierher gehört, „quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris" (69, 53) ist nicht genügend, um eine vollständige Theorie daraus abzuleiten. — Dasselbe Resultat fanden wir schon oben, als wir von der Genugthuung allein handelten, noch ohne Beziehung auf die göttliche Verheißung einerseits, auf die Rechtfertigungslehre anderseits.

Eine unmittelbare Wirkung des Todes Christi auf Gott haben wir nicht nachweisen können. Die Gnadenverheißung ist allerdings ganz allein darauf gegründet im Alten wie im Neuen Bunde. Aber diese Verheißung kommt hier ebenso wenig in Betracht als der ewige Liebesratschluß Gottes, Christum zu senden zur Erlösung der Welt. Denn der Zorn Gottes über den Ungläubigen wird dadurch nicht aufgehoben. Aufgehoben wird dieser Zorn, wenn der Mensch dem Evangelium glaubt. Er steht dann unter der Gnade. Wie ist dieser Vorgang zu denken?

Es findet sich 182, 10. 11 im Anschluß an Ps. 32 und 51 die Vorstellung entwickelt, daß der Mensch dem zürnenden Gott die Verheißung entgegenhält und um derselben willen Barmherzigkeit erbittet. Hiernach also ist der Mensch gleichsam in der glücklichen Lage, Gottes Zusage als einen Schild gegen den Zorn verwenden zu können. Durch die Berufung auf diese einmal gegebene Zusage zwingt der Mensch gleichsam Gott von seinem Zorn abzulassen. Diese Vorstellung, daß Gott um seiner Wahrhaftigkeit willen von dem Sünder ablassen muß, der kühn genug ist, Gottes Zusage Gott selbst entgegenzuhalten, wird von der Schwierigkeit

gedrückt, wie der Sünder die Liebe Gottes gewinnt, daß er darin frei und froh ausruht. Aber ein gewichtigeres Bedenken ist geltend zu machen. Das Evangelium ist doch nicht eine unbedachterweise gegebene Zusage, die dann Gott wider seinen Willen hinderte, seinem gerechten Zorne nachzugeben. Es ist Gottes ernster Wille, den Sündern zu vergeben, ja er befiehlt den Zweifelnden, sie sollen seiner Verheißung glauben. Weil Gott den Menschen nicht verdammen sondern selig machen will, entsteht der Glaube, nicht tritt infolge des Glaubens in Gott ein Wechsel der Gesinnung ein. Wie verhalten sich nun Zorn und Liebe zu einander?

Wir haben es oben abgelehnt, aus der öfter wiederkehrenden Wendung, daß die Sünden uns vergeben werden, wenn wir glauben, daß Gott versöhnt sei (deum placatum esse) zu folgern, die Versöhnung Gottes sei schon vor der Rechtfertigung der Gläubigen vorhanden. Denn es ließ sich nicht nachweisen, worin diese Versöhnung bestehe. Zudem wird auch die Versöhnung Gottes an anderen Stellen in die Gegenwart verlegt, z. B. 74, 80: Ira dei non potest placari si opponamus nostra opera quia Christus propositus est propitiator ut propter ipsum fiat nobis placatus pater. Aber das Perfekt hat sein volles Recht. Es handelt sich darum, welche Leistung genügt, um Sündenvergebung zu erwirken. Nun lehrt aber die Schrift, daß wir nicht erst allerlei Werke zu vollbringen haben, denn Christus hat die Sühne beschafft und die Schuld bezahlt. Es ist nichts weiter nötig als die dargebotene Barmherzigkeit Gottes anzunehmen. Für den Glauben, der sich der Gnade Gottes getröstet, ist die Versöhnung mit Christi Tod unmittelbar verknüpft. Diese Wirkung des Todes Christi kann ebensowohl in die Vergangenheit als in die Gegenwart verlegt werden. Eben darum kann auch das Tempus wechseln, und dies ist in der That der Fall, abgesehen von den eigentlich technischen Ausdrücken für Versöhnung und Rechtfertigung (vgl. oben S. 443). Charakteristisch ist in dieser Beziehung 195, 63. Itaque corpora nostra debent esse hostiae . . . . . non ad compensandam mortem aeternam, pro qua aliud pretium habet deus, scilicet mortem filii sui. Deutsch (W. 191). „Denn da hat Gott einen andern Schatz verordnet, nämlich den Tod seines Sohnes."

Nach dem lateinischen Text hat Gott den Preis schon in Händen, im deutschen Text ist auf die zukünftige Aneignung des Schatzes, d. h. Verdienstes Christi seitens der Gläubigen Bedacht genommen.

Aus der Versöhnungslehre können wir daher eine Antwort auf die Frage, wie sich dem einzelnen Menschen gegenüber Zorn und Liebe in Gott zu einander verhalten, nicht entnehmen. Es ist aber überhaupt falsch von Gottes Zorn und Liebe dem einzelnen Menschen gegenüber zu reden, abgesehen vom Gesetz und Evangelium. Wir haben es nicht in erster Linie mit den Affekten des Zornes und der Liebe zu thun, sondern mit seinem Willen, den er im Gesetz und im Evangelium kund gethan hat. Vom Gesetze gilt: lex semper ostendit irasci deum, dagegen vom Evangelium: evangelium offert remissionem peccatorum. Soweit das Gesetz reicht, reicht auch Gottes Zorn, soweit das Evangelium gilt, erstreckt sich die göttliche Gnade. Stellt sich also der Mensch unter das Gesetz, so steht er unter Gottes Zorn, ergreift er die Verheißung des Evangeliums, so steht er unter der Gnade. Die Apologie will nicht den Wechsel von Zorn und Liebe in Gott darlegen, sondern wie der „verlorene und verdammte Mensch" gerecht und selig wird.

Wie dies zu verstehen ist, möchte ich vorgreifend an dem Zustande der schon Gerechtfertigten oder Wiedergeborenen erläutern. Melanchthon führt 89, 39 bis 93, 60 aus, daß Christus, auch nachdem wir neugeboren sind (postquam renovati sumus) nicht aufhört, unser Mittler zu sein. Denn unsere Gesetzeserfüllung bleibt unvollkommen. Das Gewissen wird immer wieder erschreckt, wenn es alte oder neue Sünden bemerkt (134, 229) Melanchthon meint nicht, daß, wenn die sündliche Natur im Gläubigen wieder zum Vorschein kommt, in Gott der Zorn sich zu regen beginnt. Vielmehr soll gerade dann, wenn die Gewißheit der göttlichen Gnade zu schwinden droht, der Glaube sich bewähren und die terrores peccati et mortes überwinden. Die Unvollkommenheit und Unwürdigkeit ist freilich kein Wahn, dessen die Gläubigen sich zu entschlagen hätten, sondern eine Thatsache, welche das Gesetz aufdeckt. Diese wahre Erkenntnis soll nun aber nicht zur Unseligkeit führen,

sondern das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit soll dem Gewissen den Frieden wieder geben. Nicht um die Gefahr handelt es sich, daß Gott dem Menschen seine Liebe entzieht, sondern daß der Mensch seine Freudigkeit zu Gott verliert. Es handelt sich hier um Vorgänge im Menschen, aber nicht um Einbildungen, sondern um wahre Erkenntnisse und Empfindungen, welche durch den zwiefachen Willen Gottes gewirkt sind. Ganz falsch wäre die Meinung, daß die Beruhigung, welche durch das Evangelium gewonnen wird, in der That dem Sachverhalt entspreche, daß hingegen die Unruhe, welche das Gesetz erregt, ganz unbegründet sei. Diese Unruhe ist durchaus begründet, und wenn der Mensch nicht durch den Glauben an das Evangelium sich aufrichten und trösten läßt, so bleibt er unter dem Gesetz, wird verurteilt und verdammt, und wenn er zu Gott aufsieht, erblickt er das Angesicht des zürnenden Richters. Ebenso ist der Trost des Evangeliums wahr und gewiß.

Das Gesetz steht dem Evangelium nicht gleich. Es ist conditio sine qua non. Es muß den Menschen, der von Natur Gottes nicht achtet, erst zerschlagen, damit er für das Evangelium empfänglich wird. Daher heißt es 170, 51: Alienum opus dei vocat (Esaias) quum terret, quia dei proprium opus est vivificare et consolare. Verum ideo terret, inquit, ut sit locus consolationi et vivificationi, quia secura corda et non sentientia iram dei fastidiunt consolationem. Dem entspricht es auch, daß nur die Gläubigen eine wahre Erkenntnis Gottes haben, die andern nicht. Endlich ist das Gesetz völlig unfruchtbar, erst das Evangelium bringt eine wirkliche, wenn auch unvollkommene Gesetzeserfüllung hervor. Allein nur die Gläubigen können so urteilen, die nicht mehr unter dem Gesetze stehen. Das Gesetz soll für das Evangelium vorbereiten. Aber das Gesetz giebt den vorbereitenden Charakter nicht zu erkennen. Aus dem Gesetz sieht der Sünder nicht, daß Gott ihn selig machen will, sondern daß er ihn verdammt. Und so lange das Gesetz wirkt, ist es mit völliger göttlicher Autorität bekleidet. Der Sünder hat nicht den mindesten Grund zu der Annahme, Gott werde sich zu seinem Worte nicht bekennen, das Gesetz enthalte nicht den

wahren Willen Gottes. Er wird seines Irrtums bald inne werden, denn die Hölle hat ihren Mund aufgethan, ihn zu verschlingen. Das Gesetz droht nicht zu töten, es tötet. Aber das Evangelium macht lebendig.

Es heißt 72, 67: At cum deo non potest agi, deus non potest apprehendi nisi per verbum. Dieser Grundsatz ist hier nicht bloß ausgesprochen, er beherrscht in der That alle Ausführungen der Apologie. Dürfen wir nicht fragen, ob Gott dem einzelnen Menschen zürnt oder gnädig ist, abgesehen von Gesetz und Evangelium, haben wir es nur mit dem gesetzlichen und dem gnädigen Willen Gottes zu thun, so liegt die Vorstellung einer zweifachen Ordnung vor, einer Gesetzes- und einer Gnadenordnung. Die Apologie hat diesen Ausdruck nicht angewandt, aber er giebt die Lehre der Apologie zutreffend wieder, wie mir scheint. Allerdings ist zu beachten, daß der gesetzliche und der gnädige Wille nie vorgestellt wird ohne den Affekt des Zorns und der Liebe dem einzelnen Menschen gegenüber. Hieraus erklären sich solche Stellen wie 182, 10. 11 (vgl. oben S. 445), wo der Mensch anscheinend den zürnenden Gott durch Berufung auf das Evangelium zwingt, von seinem Zorn abzulassen. Aber diese Affekte sind dem göttlichen Willen nicht über- sondern untergeordnet. Zur Erläuterung diene 112, 141: Non est enim hominis, praesertim in terroribus peccati sine certo verbo dei, statuere de voluntate dei, quod irasci desinat.

Die bisher dargelegte Auffassung wird noch durch folgenden Umstand bestätigt. Es wird von Melanchthon selbst hervorgehoben, daß die Lehre von der Buße (Bußsakrament) mit der Lehre von der Rechtfertigung auf das engste zusammenhängt. Bei der Buße kann es gar nicht darauf ankommen, wie Gott gegen den einzelnen Menschen gesinnt ist. Darüber kann der Pfarrherr keine Auskunft geben, weil er es nicht weiß. Es handelt sich vielmehr um Gottes Willen, den er in seinem Worte kund gethan hat. Der Pfarrherr absolviert auf Grund des Evangeliums. Der Sünder soll der Absolution glauben, weil Gott für die evangelische Verheißung Glauben fordert. Für die Rechtfertigung gilt derselbe Gesichtspunkt.

Diese Auffassung wird auch durch den Sprachgebrauch bestätigt. Melanchthon sagt nur hie und da, daß Gott zürnt; er zieht vor, zu sagen, daß das Gesetz uns Gottes Zorn zeigt, daß der Mensch den Zorn Gottes empfindet und dergl. Vgl. 112, 141: Non est hominis . . . . sine certo verbo dei statuere de voluntate dei quod irasci desinat. Ebenso heißt es in der Regel, daß Gott Sündenvergebung, Gnade, Gerechtigkeit anbietet im Evangelium, und daß der Glaube dies erlangt. Damit hängt zusammen, daß das Verhältnis des Gerechtfertigten zu Gott in der Regel vom menschlichen Standpunkt aus charakterisiert wird. Wir gelten für gerecht, sind Gott angenehm, mit ihm versöhnt, haben Zugang zu ihm, sind seine Kinder und Erben. Selten wird gesagt, was Gott denkt und thut.

Das Evangelium bezieht sich auf das Werk Christi. Die Wirkung des Werkes Christi besteht in der Aufhebung des göttlichen Zorns. Die Frage, wie diese Aufhebung des Zorn zu verstehen sei, führte uns zu dem Ergebnis, daß wir es überhaupt nicht mit dem, was in Gott vorgeht, zu thun haben, sondern mit seinem Willen, dem gesetzlichen und dem gnädigen Willen, der Gesetzesordnung und der Gnadenordnung. In diesen Erörterungen ist die Lehre von der Rechtfertigung schon gegeben. Denn in der Rechtfertigung wird dem Menschen gerade das, und nichts Anderes, zuteil, was das Evangelium verheißt. Unbedenklich ist daher auch schon öfter der Ausdruck Rechtfertigung angewandt, da der Zusammenhang den Sinn dieses Worts hinlänglich erklärt. Wenn man dagegen die Lehre vom Gesetz und vom Evangelium unbeachtet läßt und aus den Ausdrücken justificatio regeneratio etc. und deren gelegentlichen Erläuterungen das Verständnis der Rechtfertigungslehre ausschließlich gewinnen will, so kann man, wie schon bemerkt, nur aus Zufall das Richtige treffen. Auch die Entstehung und Bedeutung des Glaubens ist schon behandelt. Alles, was den Inhalt des Evangeliums ausmacht, ist Objekt des Glaubens, und der Glaube bezieht sich auf nichts, was nicht im Evangelium enthalten ist. Jedoch ist aus folgenden Gründen vom Glauben noch besonders zu handeln.

Der Lehre der Gegner, daß wir durch Werke gerechtfertigt wer-

den, setzt Melanchthon einen doppelten Widerspruch entgegen. Den Werken wird entgegengesetzt das Werk Christi einerseits und der Glaube anderseits. Es genügt offenbar nicht zu sagen, daß wir um Christi willen begnadigt werden. Es muß dasjenige Verhalten des Menschen bezeichnet werden, welches der Gnade teilhaftig macht.

Um den Gegensatz gegen die Werke zu bezeichnen, wird nun der Satz verfochten, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden. Diese Behauptung ist so weit richtig, als sie die gegnerische Lehre verneint, als positive Lehre ist sie unvollständig und unverständlich. Durch den Glauben oder das Vertrauen auf die Verheißung, daß Gott um Christi willen barmherzig sein will, erlangen wir die Begnadigung. Daß jene Formel dieser Ergänzung bedarf und ohne diese Ergänzung geradezu sinnlos ist, hat man nicht immer bedacht. Man lehrte einfach, daß uns der Glaube rechtfertigt, und weil man nicht zu sagen wußte, wie der Glaube dies zustande bringt, so verfiel man auf den Gedanken, daß der Glaube des Verdienstes Christi sich bemächtigt, und daß dann Gott den Menschen, der im Besitze der Gerechtigkeit Christi vor ihm erscheint, für gerecht erklärt. Ich berühre dies deshalb, weil man sich für dies alles auf die Apologie berufen hat. Man fand nämlich dort die Behauptungen, daß der Glaube rechtfertigt, daß der Glaube das Verdienst Christi ergreift, daß Gott um des Verdienstes Christi willen den Menschen für gerecht erklärt. Diese Sätze fügte man nun zusammen und kam so zu dem obigen Ergebnis. Aber dies Ergebnis mußte falsch sein, weil man falsch verstandene Sätze auf eine falsche Weise mit einander verbunden hatte.

Wenn, im Gegensatz zu den Werken, von dem Glauben die Rechtfertigung abgeleitet wird, so tritt die Bedeutung des Glaubens am deutlichsten in der Formel „fide justificamur" hervor. Diese begegnet uns in der That am häufigsten. Daneben kommt auch vor „fides justificat". Ein sachlicher Unterschied ist nicht vorhanden.

Etwas anders verhält es sich mit dem Ausdruck, daß der Glaube die Gerechtigkeit des Herzens ist. Sagt man, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden oder daß der Glaube recht-

fertigt, so denkt man an die Begnadigung, welche auf Grund des Glaubens durch Gott erfolgt. Weil nun aber das Vertrauen auf Gottes Verheißung ein Verhalten des Menschen ist, so kann der Glaube auch als ein bestimmtes Verhalten in Betracht kommen und von Gott beurteilt werden. Gott beurteilt den Glauben als Gerechtigkeit. Haec fidem imputat deus pro justitia coram ipso Rom. IV et IV (Aug. IV), Vgl. 76, 86; 77, 89; 79, 99. 100; 82, 116; 137, 244.

Zunächst möchte ich bemerken, daß dies einfach heißt, daß der Glaube vor Gott Gerechtigkeit ist. Denn daß Gott eine Sache anders ansieht, als sie ist, ist Melanchthon nicht in den Sinn gekommen.

Melanchthon will in dem Abschnitt 76, 86 bis 82, 116 beweisen, quod fide justi reputemur, quod fides ipsa sit justitia. Wenn er nun in diesem Zusammenhange den Glauben die Gerechtigkeit des Herzens nennt und die Erneuerung des Menschen auf den Glauben zurückführt, so scheint dies eine Abweichung von der sonstigen Lehre zu sein. Denn Melanchthon handelt hier von der Rechtfertigung, nicht etwa setzt er dieselbe voraus. Der Glaube wird, wie es scheint, als Gerechtigkeit bezeichnet, weil er diejenige religiöse Kraft ist, welche die guten Werke hervorbringt. Dann können sich auf die Apologie berufen, welche lehren, daß der Glaube als Prinzip des neuen Lebens rechtfertigt. Vgl. 112, 142: Justitia autem est fides in corde. Vgl. 256, 27: Cultus N. T. est spiritualis hoc est, est justitia fidei in corde et fructus fidei. Vgl. 117, 157: Et dicendum quod tota illa novitas vitae salvet, wo der Glaube mit seinen Früchten zusammengefaßt ist. Es hilft hier gar nichts, zu sagen, daß der Glaube eben als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zu guten Werken fähig macht. Denn wenn auch der Zusammenhang zwischen Glauben und guten Werken in der That damit richtig angegeben ist, so kommt dies hier nicht in Betracht. Darauf kommt es an, ob der Glaube als das Prinzip der guten Werke die Gerechtigkeit des Herzens ist vor Gott. Wie der Glaube die guten Werke hervorbringt, ist für unsere Frage von untergeordneter Bedeutung. Wir erinnern uns, daß die Erbsünde in dem irreligiösen

Verhalten besteht. Der Glaube ist zweifellos ein religiöses Verhalten. Er ist also als Gesetzeserfüllung oder als Prinzip der Gesetzeserfüllung Gerechtigkeit. Wie unterscheidet sich Melanchthon nun noch von denen, welche die Gesetzesgerechtigkeit lehren? Höchstens so, daß jene die Gesetzesgerechtigkeit nur fordern, während Melanchthon zeigt, wie sie entsteht. Er sieht tiefer als seine Gegner. Sie reden vom Baum und seinen Früchten, er weist hin auf die Wurzel, aus welcher der Baum erwächst. Ist dies Ergebnis richtig, proklamiert Melanchthon bei der Lehre von der Rechtfertigung, den Glauben als die justitia cordis qua coram deo justi reputamur, weil der Glaube das Prinzip der Gesetzeserfüllung ist, so lehrt Melanchthon recht eigentlich eine Gesetzesgerechtigkeit.

Dagegen genügt es nicht, einzuwenden, Melanchthon betone es ja ausdrücklich, daß der Glaube nicht Gerechtigkeit ist als ein opus per sese dignum, sondern weil er die Verheißung ergreift. Diese Worte sagen, was Melanchthons Absicht bei seiner Auseinandersetzung gewesen ist; es fragt sich aber, ob Melanchthon diese Absicht durchgeführt hat. Ist der Glaube als Prinzip der Gesetzeserfüllung die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, so wüßte ich nicht, was hindern könnte, ihn ein opus per sese dignum zu nennen. Die elende Ausrede würde Melanchthon am wenigsten gelten lassen, daß etwas, was an sich nichts taugt, vor Gott gilt.

Nun ist es aber an der Zeit, den Irrtum aufzudecken, der uns zu einem ganz falschen Ergebnis geführt hat. Gerechtigkeit ist nämlich in diesem Zusammenhange durchaus kein gesetzlicher Begriff. Gerecht sein heißt schlechterdings nichts anderes als Gott genehm sein. W. 134: „Darum hat er ein andern Gehorsam geordnet, den er will für Gerechtigkeit annehmen, nämlich daß wir unsern Ungehorsam erkennen und vertrauen, wir gefallen Gott um Christus willen, nicht von wegen unsers Gehorsams. Derhalben heißt nu hie gerecht sein Gott angenehm sein." Demnach ist es eine ganz unverfängliche Rede, das Vertrauen auf Gottes Verheißung Gerechtigkeit zu nennen. Es ist selbstverständlich, daß dies Vertrauen Gott gefällt, denn er fordert es ja. Der Abschnitt 76, 86 bis 82, 116, welcher nachweist, daß der Glaube

die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt, entwickelt die Rechtfertigungslehre ganz so, wie wir sie schon kennen. Der Unterschied ist nur vorhanden, daß hier der Glaube als Verhalten des Menschen eine besondere Beurteilung und Würdigung seitens Gottes erfährt. Nach der früheren Formel (Gott verheißt die Begnadigung jedem, der dieser Verheißung glaubt) ist der Glaube einfach die selbstverständliche Form der Aneignung der göttlichen Gabe, die keiner weiteren Würdigung unterliegt, weil sie eben selbstverständlich ist. Außerdem wird bei jener Formel die Begnadigung noch als ein besonderer Akt Gottes vorgestellt, der auf Grund des Glaubens erfolgt. Wenn der Glaube als Gerechtigkeit vor Gott gilt, so erfolgt nicht etwa auf Grund dieser Würdigung des Glaubens die Begnadigung, sondern die Begnadigung ist mit dieser Würdigung identisch. Wer glaubt, ist Gott angenehm und braucht es nicht erst zu werden. Ich hebe diesen Unterschied nur hervor, um zu zeigen, daß er gleichgültig ist. Wenn Gott dem Glauben die Begnadigung verheißt, so gilt eben als selbstverständlich, daß sie erfolgt, wenn Glaube vorhanden ist. Melanchthon unterscheidet nirgends, so viel ich sehe, die Verheißung der Sündenvergebung und die Sündenvergebung selbst. Von einem besonderen Akt der Sündenvergebung oder der Begnadigung ist in der Apologie nicht die Rede. Schon aus diesem Grund ist der Streit darüber, wo und wie die „Gerechterklärung" des Sünders stattfindet, gegenstandslos.

In dem Abschnitt 76, 86 bis 82, 116 fehlt die Formel, welche am meisten, wie es scheint, es rechtfertigt, den Glauben als Gerechtigkeit zu bezeichnen, weil sie den Glauben als das gottgemäße Verhalten, den wahren Gottesdienst, treffend charakterisiert. Vgl. 70, 60: Ita vult innotescere deus ita vult se coli, ut ab ipso accipiamus beneficia et quidem accipiamus propter ipsius misericordiam non propter merita nostra. Vgl. 103, 106.

Also der Glaube ist dasjenige Verhalten, welches dem Willen Gottes recht eigentlich entspricht — wohlverstanden dem im Evangelium geoffenbarten. Das religiöse Verhalten, welches dem Evangelium gemäß ist, wird von demjenigen, welches dem Gesetze gemäß ist, ganz ausdrücklich unterschieden. Dies ist besonders bei

dem Abschnitt 76, 86 bis 82, 116 zu beachten. Melanchthon unterscheidet beides 69, 49 folgendermaßen. Ac facile potest cerni discrimen inter hanc fidem et inter justitiam legis. Fides est λατρεία, quae accipit a deo oblata beneficia; justitia legis est λατρεία, quae offert deo nostra merita. Fide sic vult coli deus ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert. Mit dieser Unterscheidung können wir uns allerdings nicht begnügen. Denn das Vertrauen auf Gottes Verheißung und die Liebe zu Gott, das Gottvertrauen, die Zuversicht des Gebets sind doch nahe mit einander verwandt. In der That hebt Melanchthon diese Verwandtschaft ebenso wie die Verschiedenheit hervor. Ich komme darauf später zurück. Ich mache hier nur noch auf den Umstand aufmerksam, daß Melanchthon vermeidet, den Glauben als Gerechtigkeit zu charakterisieren, insofern er das gottgemäße Verhalten ist. Denn bei der justitia coram deo sollen wir nicht daran denken, daß das Verhalten des Gläubigen jetzt ganz korrekt ist, sondern daß der Gläubige Gott angenehm ist oder bei ihm in Gnaden steht. Nicht auf die Beschaffenheit des Glaubens an sich kommt es an, sondern auf dessen Geltung vor Gott.

Ich komme nun zu der berühmten Stelle 125, 183—186, wo die justificatio sich auf die imputata justitia Christi bezieht und forensi consuetudine erklärt wird als die Lossprechung des Schuldigen.

Auf diese Stelle kann sich, so scheint es, die bisherige Auffassung der Rechtfertigungslehre mit Fug und Recht stützen. Wenn 109, 131 der usus forensis von dem Begriff der Rechtfertigung ausdrücklich abgewehrt wird, so beweist dieser Umstand nur das Schwanken des Sprachgebrauchs. Denn an unserer Stelle (125, 183—186) ist die Beziehung auf die Rechtfertigung offenbar. Die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi steht nicht isoliert da, ist doch ziemlich häufig davon die Rede, daß Christi Verdienst uns geschenkt wird (s. oben S. 441). Loofs hat darauf aufmerksam gemacht, daß Melanchthon diese Stelle alsbald umgearbeitet hat und jene charakteristischen Ausdrücke beseitigt. Dieser Umstand verbreitet in der That ein eigentümliches Licht über unsere Stelle und widerlegt von vornherein die Ansicht, daß für die Rechtfertigungslehre der

Apologie dieser Abschnitt der locus classicus ist. Ich halte es jedoch nicht für überflüssig, noch besonders auf die hier herrschende Unklarheit aufmerksam zu machen. Melanchthon hat den philosophischen Einwand im Auge, daß, wenn man von Gerechtigkeit des Glaubens reden wolle, man dieselbe notwendig im Willen nachweisen müsse. Melanchthon genügt dieser Einrede durch die Bemerkung, daß der Glaube seinen Sitz im Willen hat. Damit sollte die Sache zu Ende sein. Nun aber bringt Melanchthon alles in Verwirrung, indem er sagt, die Gerechtigkeit, um welche es sich hier handle, sei eine aliena justitia, die uns zugerechnet werde. Wenn es sich so verhält, so ist die Gerechtigkeit nicht im Willen und der Gegner kann den schon zurückgewiesenen Einwand mit Recht wieder geltend machen. Melanchthon erkennt dies auch an, denn er meint, man müsse hier von der Gerechtigkeit anders reden als bei der Philosophie oder vor Gericht, wo in der That die Gerechtigkeit im Willen sei. Also die fremde Gerechtigkeit, die uns durch den Glauben mitgeteilt wird, geht nicht gleichsam so in unsern Besitz über, als wäre es unsere eigene Gerechtigkeit, sondern sie bleibt außerhalb des Menschen. Dies wird nun keineswegs klarer durch die neue Wendung, der Glaube selbst sei die Gerechtigkeit. Dafür werden zwei Gründe angegeben, nämlich erstens, weil uns Christi Gerechtigkeit durch den Glauben geschenkt wird, und sodann, weil wir durch den Glauben Gott angenehm werden nach dessen Zurechnung und Ordnung.

Wenn man fragt, welche Antwort dem Gegner auf Grund dieser Auseinandersetzung erteilt werden muß, so wird man dies kaum deutlich angeben können.

In Wahrheit freilich will Melanchthon hier nichts anderes lehren, als was er sonst in der Apologie lehrt. Der Glaube ist Gerechtigkeit, da wir durch ihn Gott angenehm sind. Wir werden losgesprochen wegen einer fremden Gerechtigkeit, die uns insofern geschenkt wird, als sie uns zugute kommt. Dies ist in der That ganz anders als in der Philosophie oder vor Gericht. Zu dieser Auffassung sind wir berechtigt, weil sämtliche Begriffe, die in diesem Abschnitt vorkommen, uns in der Apologie wiederholt begegnen, und über deren Sinn und Bedeutung für die Rechtfertigung kein

Zweifel obwalten kann. Der Grund, warum alles so verschroben ausgedrückt wird, liegt zutage. Melanchthon will sich mit dem philosophischen Begriff der justitia auseinandersetzen, und darauf ist seine Lehre herzlich wenig berechnet. Melanchthon selbst hat ein sehr lebhaftes Gefühl davon, daß sein philosophischer Gegner wenig befriedigt ist. Daher hebt er propter morosos quosdam von neuem an. Er will jetzt τεχνολογικῶς also nach strengen Schulbegriffen seinen Beweis führen. Unmittelbar nach der zuletzt citierten Stelle fährt er folgendermaßen fort (125, 187): Etsi propter morosos quosdam τεχνολογικῶς loquendum est: Fides recte est justitia, quia est obedientia erga evangelium. Constat enim obedientiam erga edictum superioris vere esse speciem distributivae justitiae. Dies muß ohne Zweifel den Philosophen zufrieden stellen. Der Glaube ist Gerechtigkeit als species justitiae distributivae, welcher Philosoph sollte diesen Begriff nicht anerkennen? Die Theologen, welche sich auf 125, 187 berufen, handeln sehr unüberlegt. Melanchthon verweist sie ausdrücklich auf 125, 187. Was wollen sie nun demjenigen antworten, der § 187 für den locus classicus erklärt und die Rechtfertigungslehre der Apologie kurzerhand nach diesem Paragraphen wiedergiebt?

Uns braucht dieser Abschnitt nicht in Verlegenheit zu bringen. Nicht darauf berufen wir uns, daß die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung nur hier darauf zurückgeführt wird, daß der Glaube als obedientia erga edictum superioris unter den Begriff der justitia distributiva gehört. Die Bedeutsamkeit der Begriffe und Beweise hängt nicht ab von der Zahl der Stellen, wo sie vorkommen. Wer die Rechtfertigungslehre der Apologie nach §§ 184. 185 wiedergiebt, ignoriert ja nicht grundsätzlich die sonstigen Darlegungen Melanchthons. Aber er meint, daß Ausdrücke, wie z. B. fide apprehendimus Christum mediatorem, fides accipit promissionem misericordiae dei propter Christum, justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, teils unvollständig angeben, was zur Rechtfertigung gehört, teils die Rechtfertigung mit ihrer Wirkung zusammenfassen. Er legt daher die vollständige und genaue Lehre von der Rechtfertigung,

wie er sie §§ 184. 185 findet, seiner Auffassung zugrunde und deutet alles Übrige demgemäß. Man wird einen solchen Theologen nicht dadurch überzeugen, daß man von andern Definitionen Melanchthons ausgeht, alles demgemäß deutet und schließlich erklärt, die Ausführungen in § 184 seien isoliert, undeutlich und daher außeracht zu lassen. Man muß anders verfahren, wie ich meine. Die Lehren von der Sünde, dem Gesetz, der Buße, dem Evangelium, dem Glauben sind in der Hauptsache ebenso einfach und bestimmt, als sie sich unverkennbar auf einander beziehen. Auch da bleibt einiges dunkel und unbestimmt, und niemand kann sich der Aufforderung entziehen, größere Klarheit und Bestimmtheit, so gut er's vermag, zu schaffen. Vor allem muß man, will man größere Klarheit verbreiten, sich selbst darüber klar sein, daß es sich nur um das bisher Dunkele handelt, nicht um das, was in scharfumschriebenen Umrissen seine Gestaltung auch dem blödesten Auge offenbart. Also nur auf einem engen Gebiete können neue Resultate gefunden werden, verschiedene Meinungen mit einander streiten. Die Hauptbegriffe stehen fest und können durch das Schwanken in Nebenfragen nicht selbst schwankend werden. Wenn nun die vorhin genannten Lehrstücke der Hauptsache nach fest stehen, und die Frage, was unter Rechtfertigung zu verstehen ist, schon beantworten, so ist es der Willkür des Symbolikers ganz entzogen, diese oder jene Stelle zum Ausgangspunkt für die Rechtfertigungslehre zu wählen. Die bisher übliche Auffassung von der Rechtfertigung ist falsch, nicht weil sie sich nur auf eine einzige Stelle stützt, sondern weil sie zur Lehre vom Evangelium und vom Glauben in keiner Beziehung steht, während Melanchthon gerade diesen Zusammenhang nachzuweisen sich zur Aufgabe gemacht hat.

Barmherzigkeit hat Gott verheißen; diese erlangt, wer der Verheißung glaubt. Sehr häufig wird die Rechtfertigung mit Sündenvergebung identifiziert. Auch andere Ausdrücke kommen vor. Wir sind versöhnt, haben Zugang zu Gott, sind Kinder und Erben. Die Rechtfertigung soll hier nicht unter verschiedene Gesichtspunkte gestellt werden, noch weniger soll eine Stufenfolge damit angegeben sein. Es ist immer dasselbe gemeint: der Mensch ist im Besitz der vollen Gnade Gottes. Denn eine Vergebung, die nicht die

volle Liebe Gottes in sich schlösse, nicht allen Segen mit sich brächte, kennt Melanchthon nicht. Die Kindschaft ließe sich vielleicht als etwas Besonderes auffassen, weil das ewige Leben den Kindern als Erben unmittelbar gewiß ist. Doch wird auch das ewige Leben nicht ausschließlich auf die Kindschaft zurückgeführt, es ist allen gewiß, die bei Gott in Gnaden sind.

Was die Rechtfertigung bedeutet, erkennen wir aus den Wirkungen, welche Melanchthon von der Thatsache der Sündenvergebung, oder der Gewißheit der Sündenvergebung — beide Ausdrücke können im Sinne der Apologie mit einander vertauscht werden — ableitet.

Die Unseligkeit ist aufgehoben. Die Schrecken des Todes und der Sünde werden überwunden. Das Gesetz verdammt nicht mehr, und Gott zürnt nicht mehr. Das Gewissen erlangt Trost und Frieden. Das ist nicht etwa eine beiläufige Folge der Vergebung, es ist die Hauptsache. Gerade zu dem Zwecke hat Gott seine Gnade verheißen, damit die Gewissen Trost haben können. Wie sehr dies der Lehre vom Gesetz und von der Buße entspricht, fällt ins Auge. Dort Fluch und Todesangst, hier Gnade und Friede. Zahlreiche Stellen gehören hierher, z. B. 68, 45; 71, 62; 74, 79. 80; 79, 100; 82, 115; 100, 96; 106, 118; 109, 129 und viele andere. Wie bedeutsam Friede und Freude des Gewissens für Melanchthon ist, sieht man auch daraus, daß für solche Tröstung ein Ausdruck stehend geworden ist, nämlich vivificatio. Dies Wort hat nur diese Bedeutung an allen Stellen, wo es sich findet. Die nova vita ist das Gegenteil von dem Zustande der Todesangst in der Buße. Haec fides in illis pavoribus erigens et consolans accipit remissionem peccatorum justificat et vivificat. Nam illa consolatio est nova et spiritualis vita. (71, 62.) An einigen Stellen, um dies gleich hier zu bemerken, kommt allerdings nova vita — jedoch nicht vivificatio — in einem umfassenderen Sinne vor, z. B. 112, 140.

So wenig der Glaube auf logische Weise aus der Kenntnis des Evangeliums hervorgeht, ebenso wenig wird der Gewissensfriede in solcher Weise vom Glauben abhängig gemacht. Denn er unterliegt besonderen Gefahren. Und die Bedrohung des Gewissens-

friedens ist recht eigentlich eine Gefahr für den Glauben. Die Anfechtungen des Glaubens bestehen nicht darin, daß das Evangelium ihm unsicher und kraftlos erscheint und folglich nicht kraftvoll erfaßt wird, — wenigstens redet die Apologie davon nicht — sondern darin, daß das Gewissen beunruhigt wird (vgl. oben S. 447). Vgl. 134, 229. Haec fides de qua loquimur existit in poenitentia, et inter bona opera, inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. Haec non discuntur sine magnis et multis certaminibus. Quoties recurrit conscientia, quoties sollicitat ad desperationem, quum ostendit aut vetera peccata aut nova aut immunditiem naturae. Hoc chirographum non deletur sine magno agone, ubi testatur experientia, quam difficilis sit fides. Et dum inter terrores erigimur et consolationem accipimus simul crescunt alii motus spirituales u. s. w. Vgl. 124, 182. Neben Anfechtungen allerlei Art, wie sie etwa die Wechselfälle des Lebens mit sich bringen, kommt hier besonders das Bewußtsein der Sündhaftigkeit in Betracht, das auch nur als Erinnerung an vergangene Sünden sich geltend zu machen braucht, um den Frieden zu rauben und den Glauben zu bedrohen. Erst in schwerem Kampfe wird die Gewißheit der Gnade wieder gewonnen. Ganz dieselben Vorgänge, die vor und bei der Rechtfertigung schon besprochen sind, wiederholen sich, wie man sieht, auch bei den Gerechtfertigten.

Neben dieser ersten Wirkung des Glaubens, dem Frieden des Gewissens, wird eine andere genannt. Die motus spirituales sind, kurz gesagt, das Gegenteil der Erbsünde. Sie werden auf den heiligen Geist zurückgeführt, der vorzüglich als das Prinzip der Heiligung, nach der späteren Terminologie, in Betracht kommt. Ich führe an die Stelle 121, 171. 172, welche kurz und treffend die ganze Rechtfertigungslehre der Apologie wiedergiebt. Sic igitur docemus hominem justificari, ut supra diximus, quum conscientia, territa praedicatione poenitentiae erigitur et credit, se habere deum placatum propter Christum. „Haec fides

imputatur pro justitia." Rom. 4, 3. Et quum hoc modo cor erigitur et vivificatur, fide concipit Spiritum Sanctum, qui renovat nos, ut legem facere possimus, ut possimus diligere deum, verbum dei, obedire deo in afflictionibus, ut possimus esse casti, diligere proximum cet. Haec opera, etsi adhuc a perfectione legis procul absint, tamen placent propter fidem, qua justi reputamur, quia credimus, nos propter Christum habere placatum deum. Haec plana sunt et consentanea et a sanis intelligi possunt.

Wie der heilige Geist ins Herz kommt, ist für Melanchthon nicht unsagbar. Der Glaube bringt den heiligen Geist ins Herz. Fides .. reddit nos acceptos deo et affert Spiritum Sanctum 82, 116. Vgl. 76, 86; 79, 99; 83, 45; 92, 54; 94, 61. Den Gegnern macht Melanchthon den Vorwurf. Adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur Spiritus Sanctus. Fingunt sacramenta conferre Spiritum Sanctum ex opere operato, sine bono motu accipientis, quasi vero otiosa res sit donatio Spiritus Sancti. Daß Gott dem Gläubigen den heiligen Geist verleiht, ist ein selbstverständlicher Gedanke, der keiner Erläuterung und Begründung bedarf. Man darf dabei freilich nicht folgende Betrachtung anstellen: Das eine Mal bringt der heilige Geist den Glauben ins Herz, das andere Mal bringt der Glaube den heiligen Geist ins Herz, so folgt nach dem Satz des Widerspruchs, daß beide zugleich ins Herz kommen. Denn, will man einen Schriftsteller erklären, genügt es nicht, logisch zu denken; man muß auch Geschmack haben. Allerdings ist auch jener Schluß logisch nicht richtig. Das eine Mal soll der Glaube hervorgerufen werden, das andere Mal wird er vorausgesetzt. Will man beides auf die angegebene Weise vereinigen, wird man keiner Aussage gerecht. Höchstens hat man sich zu erinnern, daß hier vom heiligen Geiste die motus spirituales ausgehen, er also als Prinzip der Heiligung in Betracht kommt, während im ersten Falle eine andere Betrachtungsweise vorliegt, insofern an die durch das Wort vermittelte Einwirkung auf den Menschen gedacht wird. Übrigens ist zu beachten, daß die Wirkungen des heiligen Geistes auch unmittelbar auf den Glauben zurückgeführt werden, z. B.

18, 24. Jam qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine deo sicut gentes. 84, 8: Non igitur diligitur deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. Ita demum fit objectum amabile. Sind die motus spirituales aus dem Glauben abzuleiten, so ist alles verständlich. Ein Problem liegt nicht vor. Ein Problem liegt nur vor für die abstrakte Betrachtung, welche einfach fragt: Wie wirkt der heilige Geist die motus spirituales in einem Menschen, der diese motus spirituales noch nicht hat, also unwiedergeboren ist? Aber so zu fragen sind wir durch die Apologie nicht veranlaßt. Die Liebe zu Gott, das Gottvertrauen, die Zuversicht des Gebets und Ähnliches sind mit dem Bewußtsein, einen gnädigen Gott zu haben, in der That so eng verbunden, daß man kaum scheiden kann. Der Mensch, der früher Gott fürchtete und vor ihm floh, setzt jetzt auf Gott all' seine Zuversicht. Diese Umwandlung des natürlichen Menschen vollzieht sich vor unsern Augen. Falso igitur calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, quum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint. 85, 15. Wir erinnern uns, daß das Gesetz das rechte religiöse Verhalten fordert. In dieser Beziehung kann Melanchthon mit Recht behaupten, daß er lehrt, wie das Gesetz erfüllt wird. Hinsichtlich des Sittlichen sind die früheren Bemerkungen lediglich zu wiederholen. Wie das Gesetz die Irreligiösität des Menschen aufdeckt und verdammt, so bringt das Evangelium eine religiöse Umwandlung zustande. Es wird nun als selbstverständlich angenommen, daß der Gläubige Lust und Kraft hat, auch die sittlichen Forderungen Gottes zu erfüllen. Daß das sittliche Verhalten von dem religiösen unterscheidbar ist, wird nicht erwogen. Da das, was später über die sittliche Bethätigung überhaupt, insbesondere über das Berufsleben noch vorzutragen ist, dieser Ansicht zu widersprechen scheint, so muß ich noch verdeutlichen, wie ich es meine.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird genau beschrieben, die Voraussetzungen und Bedingungen des richtigen Verhaltens, die Formen, in welchen es sich bewegt, die geistige Kraft, die sich

darin äußert, der Widerstand, der dabei zu überwinden ist, alles dies ist verständlich und im Zusammenhang dargelegt. Und Melanchthon wiederholt oft genug, welche Bedeutung er der Durchsichtigkeit und Folgerichtigkeit seiner Erörterungen beimißt. Allein wie das Verhältnis des Wiedergebornen oder Gerechtfertigten zum Nächsten sich wandelt, wird nicht so ausdrücklich und klar auseinandergesetzt. Wir müssen uns hier mit Wenigen begnügen. Die motus spirituales, welche der heilige Geist wirkt, sind ebensowohl sittlicher als religiöser Art. Der Gehorsam gegen Gott erweist sich in der Erfüllung seiner Gebote, und die Dankbarkeit gegen Gott ist das Motiv, diesen Gehorsam zu leisten. Einen besonderen Antrieb zu guten Werken gewähren die Belohnungen, welche Gott verheißen hat. Das ist ungefähr alles, was hier anzuführen wäre. Mit Nachdruck muß ich aber hervorheben, daß die sittlichen Tugenden den religiösen als gleichartig beigefügt werden. Sie werden also von letzteren nicht unterschieden. Wenn Melanchthon das neue Leben der Gerechtfertigten beschreibt, so nennt er bisweilen neben den religiösen Tugenden auch die sittlichen. Aber öfter nennt er die religiösen Tugenden allein. Die Annahme ist durch nichts begründet, Melanchthon habe in solchen Fällen das Leben des Gerechtfertigten nur einseitig, nämlich in Beziehung auf Gott schildern wollen. Denn die sittlichen Tugenden bilden nicht etwa die andere Seite des neuen Lebens. Auch sie werden nur in Beziehung auf Gott vorgestellt. So wird das Ergebnis vollkommen bestätigt, zu dem die früher besprochenen Lehrstücke uns führten. Gelegentlich wird das Sittliche dem Religiösen ganz eingeordnet (vgl. 122, 172), im übrigen wird das Religiöse ausschließlich unter religiöse Gesichtspunkte gestellt, so daß die Beziehung auf das Sittliche ganz fehlt, d. h. die relative Selbständigkeit des Sittlichen ist nicht erkannt, der Begriff des Sittlichen ist nicht gebildet [1]).

Der Glaube führt zur Gesetzeserfüllung und ist daher niemals ohne gute Werke (vgl. 71, 64; 222, 90). Wann und wie durch Sünde der Mensch den heiligen Geist und Glauben verliert, wird

1) S. Anhang Anm. 3.



nicht näher ausgeführt. Es heißt nur im allgemeinen, daß dies bei denen eintritt, welche den Lüsten des Fleisches gehorchen. 86, 23 [1]). — Wenn der Glaube gute Werke hervorbringt, müssen diese da sein, wo Glaube ist, sonst ist der Glaube tot (108, 128), und die Buße Heuchelei (116, 154). Dieser Zusammenhang zwischen Glauben und Werken wird unzweideutig anerkannt. Daher heißt es auch: Tota illa novitas vitae salvat (117, 157). Der Ausdruck gilt nur der Zusammengehörigkeit von Glauben und Früchten des Glaubens, wie der Zusammenhang zeigt. Mit der bei den Gläubigen teilweise vorhandenen gesetzlichen Gerechtigkeit, deren Anerkennung und Belohnung seitens Gottes hat diese Stelle nichts zu thun.

So sehr Melanchthon den innern Zusammenhang zwischen Glauben und Werken betont, so wird doch gewöhnlich die Notwendigkeit der guten Werke einfach durch das göttliche Gebet begründet. Eine eigentümliche Vorstellung findet sich 95, 68. Sunt enim facienda opera propter mandatum dei, item ad exercendam fidem („daß der Glaub dadurch geübet werde, wachse und zunehme“) item propter confessionem et gratiarum actionem. Der erste und letzte Grund ist verständlich, der zweite nicht. Es ist hier nämlich nicht gemeint, daß der Gläubige an seinen Werken merkt, daß er Glauben hat, und so seines Glaubens sich mehr getröstet. Ebenso wenig ist der Glaube als Lebensprinzip gedacht, das sich auswirken muß, damit es nicht seine Kraft verliere. Man vgl. 116, 154. 155: wo die guten Werke mit den Sakramenten verglichen werden. Im deutschen Text heißt es (W. 127): „Item, daß wir äußerliche Zeichen haben, welche uns erinnern des Evangelii und Vergebung der Sünde, dadurch wir getröstet werden, daß also mannigfaltig unser Glaube geübet werde.“ Und vorher: „Wie in anderen Sakramenten Christus die Verheißung heftet an das äußerliche Zeichen, also heftet er auch hier die Verheißung von Vergebung der Sünde an die äußerlichen guten Werk.“ Ich kann mir keine deutliche Vorstellung davon machen, wie die guten Werke den Sakramenten ähnlich sind [2]).

---

1) S. Anhang Anm. 4.
2) S. Anhang Anm. 5.

Eine umfassende Beurteilung und Würdigung erfahren die guten Werke 93, 68—72.

Hier umfassen die „guten Werke" das ganze Gebiet sittlicher Bethätigung und werden unter einen hohen Gesichtspunkt gestellt. Jede Thätigkeit, welche den drohenden Zerrüttungen göttlicher Ordnungen wehrt und letztere aufrecht erhält, gehört hierher. Wie die guten Werke einerseits ein heiliges Opfer sind, so sind sie andererseits das Mittel, wodurch Gott seine Herrschaft in der Welt dem Teufel gegenüber behauptet.

Dies führt uns auf die Lehre vom Beruf, die in dem obigen Citat schon berührt ist. Der bürgerliche Beruf wird dem Mönchtum entgegengesetzt. Nun liegt auf der Hand, daß beides ungleichartig ist. Denn das Mönchtum ist ein Gottesdienst und hat keinen andern Inhalt als eben diesen. Der bürgerliche Beruf hat seinen Inhalt an den Aufgaben, welche das natürliche Leben stellt. Auch wird die christliche Vollkommenheit beiden Ständen in verschiedenem Sinne ab- bzw. zugesprochen. Der Mönch will in seinem Stande Gerechtigkeit erwerben. Nun verhält es sich nicht so, daß der Mönch nur hinsichtlich seines Standes irrte und in einem andern Stande, nämlich im bürgerlichen Berufe, jenes Ziel erreichte. Denn im bürgerlichen Berufe ist jenes Ziel gerade aufgegeben. Die mönchischen Leistungen werden nicht ersetzt durch die Leistungen im bürgerlichen Beruf sondern durch das Werk Christi. Das Mönchtum und der bürgerliche Beruf werden nur dadurch vergleichbar, daß sie unter den Gesichtspunkt des mandatum dei gestellt werden. Das Mönchtum ist ein selbsterwähltes Werk, das Leben im Beruf gründet sich auf göttliches Gebot. Aug. XVI. XXVI (29, 8—10). Das Gebot Gottes ist nichts anderes als die allgemeine göttliche Ordnung, welche das ganze natürliche Leben umfaßt und bei den Heiden so gut gilt als bei den Christen.

Wenn nun Melanchthon die christliche Vollkommenheit nicht im Mönchtum sondern im Beruf suchen heißt, so meint er natürlich nicht, daß das Berufsleben an sich christliche Vollkommenheit ist. Nur das will er sagen, daß der bürgerliche Beruf und die Bethätigung in demselben nicht mit einem Makel behaftet sondern der göttlichen Ordnung durchaus gemäß und insofern Gott gefällig ist.

Aug. XVI. . . . „so doch dies allein rechte Vollkommenheit ist, rechte Furcht Gottes und rechter Glaube an Gott. Denn das Evangelium lehret nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern ein innerlich ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzens und stößt nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, daß man solches alles halte als wahrhaftige Ordnung und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werk, ein jeglicher nach seinem Berufe, beweise". Aug. XXVII (35, 49): „Denn die christliche Vollkommenheit ist, daß man Gott von Herzen und mit Ernst fürchtet, und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben auch Vertrauen fasset, daß wir um Christus willen einen gnädigen, barmherzigen Gott haben, daß wir mögen und sollen von Gott bitten und begehren, was uns not ist, und Hilfe von ihm in allen Trübsalen gewißlich nach eines jeden Beruf und Stand gewarten, daß wir auch indes sollen äußerlich mit Fleiß gute Werke thun und unsers Berufs warten". 285, 37: „Denn alle Menschen, sie sein in was Stande sie wöllen, ein jeder nach seinem Beruf, so sollen sie nach der Vollkommenheit, so lang dies Leben währet, streben und allezeit zunehmen in Gottesfurcht, in Glauben und Liebe gegen dem Nächsten und dergleichen geistlichen Gaben." Überhaupt ist der ganze Artikel „de votis monachorum" in der Apologie zu vergleichen. Also die christliche Vollkommenheit besteht in Gottesfurcht, Gottvertrauen, Nächstenliebe, kurz in der Erfüllung des Gesetzes, aber diese Tugenden sollen im Berufe ausgeübt werden.

Ich habe diese Ausführungen Melanchthons über die guten Werke und die christliche Vollkommenheit ausführlicher mitgeteilt um ihrer hohen Bedeutung willen. Hier wird ein vollständiges Bild christlichen Lebens gezeichnet. Es wird die Bahn angegeben, in der es sich bewegt, die Art, welche es an sich trägt, zugleich das Ziel, dem es zustrebt, endlich der Wert, der den Erweisungen des christlichen Lebens zukommt. Hier haben wir in der That die reformatorische Ethik. Auch der Begriff des „Strebens" nach Vollkommenheit fehlt nicht, den keine Ethik entbehren kann. Die Lehre der Apologie von der Gesetzeserfüllung der Gläubigen würde man unvollständig und darum falsch wiedergeben, wenn man diese

so wichtigen Gedanken Melanchthons außeracht ließe. Ich habe früher betont, daß bei der Lehre von der Sünde, dem Gesetz, der Buße, der Rechtfertigung das Sittliche ganz oder fast ganz zurücktritt, und den Beweis für diese Behauptung erbracht. Nach den zuletzt gegebenen Erläuterungen brauche ich auf diesen Punkt wohl nicht mehr zurückzukommen. Um so weniger sind die wertvollen Gedanken zu übersehen, welche Melanchthon über die Ausgestaltung des christlichen Lebens entwickelt hat. Auch hier handelt es sich vorzüglich darum, die religiösen Tugenden zu bewähren. Daß sie sich im Berufe bewähren sollen, ist ein ethischer Gedanke. Und in diesem Rahmen fügt sich die Nächstenliebe leicht zu den religiösen Tugenden, während es uns sonst immer dunkel blieb, wie sich beides verbinden sollte. Die Erfüllung des gottgeordneten Berufs bewegt sich auf demselben Boden wie die Erfüllung der Pflichten gegen den Nächsten. Der Begriff der christlichen Vollkommenheit ist ein durchaus ethischer. Mit richtigem Takte wendet Melanchthon den Ausdruck „Vollkommenheit“ ganz unbefangen an, ohne sich erst mit der Rechtfertigungslehre auseinanderzusetzen.

Bisher ist im allgemeinen von der Gesetzeserfüllung der Gläubigen die Rede gewesen, ohne die Unvollkommenheit derselben näher in Betracht zu ziehen. Hier liegt noch eine besondere Schwierigkeit vor.

Wenn der Mensch, da Gott ihn begnadigt hat, nunmehr Gott seine Liebe und sein Vertrauen zuwendet, so ist dies Verhalten zwar thatsächlich die Erfüllung des Gesetzes, aber es trägt nicht den Charakter einer gesetzlichen Leistung. Er weiß jetzt, daß er einen Gott hat, dem er am Herzen liegt, ihn ruft er an in aller Not, ihm dankt er für alles Gute. Das heißt nichts anderes, als daß Gott des Menschen höchstes Gut ist. In Liebe, Vertrauen und Hoffnung wird der Gläubige seines Gottes froh. Wird er etwa in allerlei Anfechtungen kleinmütig und verzagt, so ist es, wie wir meinen, geboten, ihn an Gottes Liebe und Treue zu erinnern, damit er des ganzen tröstlichen Inhalts seines Glaubens sich bewußt werde.

Ebenso ist zu sagen, daß das religiöse Verhalten des Gerechtfertigten gut ist und gottgefällig. Denn es ist das Gegenteil der

Erbsünde. Es hat sich ja eine vollständige Wandlung vollzogen. Wir können uns allerdings vorstellen, daß dies neue Verhältnis zu Gott noch Schwankungen unterliegt, daß insbesondere der Gehorsam gegen die sittlichen Gebete noch unvollkommen ist. Allein es kann sich, wie wir meinen, nur darum handeln, die Konsequenzen des neuen Verhältnisses überall zu ziehen und den Widerstand der natürlichen Triebe vollends zu überwinden. Prinzipiell ist der neue Gehorsam rein und heilig, nur caro adspergit aliquid de sua immunditie. Vor allem aber sind die guten Werke, wie wir annehmen, dem Urteile des Gesetzes entzogen, denn sie sind ja hervorgebracht, als der Mensch der Herrschaft des Gesetzes entnommen war. Es scheint uns nicht annehmbar zu sein, daß die Liebe zu Gott, die Zuversicht des Gebets, welche der Mensch im Bewußtsein der Versöhnung gewinnt, sündig ist und der Vergebung bedarf.

Allein diese Erwägungen sind nicht im Sinne der Apologie. Die Bewegungen des Herzens gegen Gott in Liebe und Vertrauen, welche das Gesetz vornehmlich fordert, werden nur mit gesetzlichem Maßstabe gemessen. Alles, was der Forderung des Gesetzes nicht genügt, ist sündig, zwar weniger sündig als das, was noch hinter ihm zurücksteht, aber doch sündig. Wenn alles, was sündig ist, Strafe verdient, so bleibt zwischen dem mehr und dem minder Sündigen kaum ein Unterschied des Grades. „Item quid opus est longa disputatione? Tota scriptura, tota ecclesia clamat, legi non satisfieri. Non igitur placet illa inchoata legis impletio propter se ipsam sed propter fidem in Christum. Alioqui lex semper accusat nos. Quis enim satis diligit aut satis timet deum? Quis satis patienter sustinet afflictiones a deo impositas? Quis non saepe dubitat, utrum dei consilio an casu regantur res humanae? Quis non saepe dubitat utrum a deo exaudiatur? Quis non saepe stomachatur, quod impii fortuna meliore utuntur quam pii, quod pii opprimuntur? Quis satis facit vocationi suae? Quis diligit proximum sicut se ipsum? Quis non incitatur a concupiscentia? (91, 45—46.) Dies bezieht sich ausdrücklich auf die Gerechtfertigten oder Wiedergeborenen, vgl. 90, 41 und überhaupt 83, 1 bis 93, 60. Vor der Rechtfertigung wurde nichts

geleistet, jetzt wird etwas geleistet, das ist der ganze Unterschied. Das Gesetz verurteilt im einen Falle wie im andern. Der Satz: lex iram parit, gilt in der Apologie ganz allgemein, vgl. 128, 198; 90, 43; 92, 56. Was beim gänzlichen Mangel an Gerechtigkeit zu sagen war, gilt auch jetzt bei dem teilweisen Mangel an Gerechtigkeit. Christus ist unser Mittler. In dem Abschnitt 90, 41 bis 93, 60 bekämpft Melanchthon auf das entschiedenste die Meinung, daß nach der Rechtfertigung unser Verhältnis zu Gott auf einem andern Grunde ruhe und anders geartet sei als bei der Rechtfertigung. Loofs hegt die Meinung, daß der Gerechtfertigte ein gewisses „Anrecht" auf Sündenvergebung habe. Ich wüßte nichts, was der Apologie mehr widerspricht als diese Ansicht. Das Gesetz fordert von dem Gerechtfertigten genau so die Erfüllung wie vorhin, es überführt den Menschen seiner Sünde nach der Rechtfertigung wie vor derselben, das Gewissen erschrickt vor der Unreinheit seiner Werke wie vorhin, der Glaube an die Verheißung, daß Gott um Christi willen gnädig sein will, tröstet den Menschen wie vorhin. Alle Momente, die bei der Rechtfertigung in Betracht kommen, gelten auch noch nachher.

Und so verstehen wir auch, warum und in welchem Sinne die Buße (contritio) sich beständig wiederholt. Vgl. 134, 232 . . . hanc fidem docemus in poenitentia existere et debere subinde crescere in poenitentia. Et in his rebus perfectionem christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia. Vgl. 134, 229. Es gehören mortificatio und vivificatio zusammen. Vgl. 261, 40; 268, 71; 170, 51. Vorzüglich ist bei diesen Stellen auf die Rechtfertigung selbst Rücksicht genommen; aber die Sache ist nach der Rechtfertigung ganz dieselbe. Die Buße (contritio) ist zwar nur da, um aufgehoben zu werden durch den Glauben, sie ist immer nur conditio sine qua non, aber diese Bedeutung behält sie beständig. Großes Gewicht hat man auf den Ausspruch 101, 101 gelegt: Justificatio non est certi operis approbatio, sed totius personae. Denn man deutet diese Worte dahin, daß in der Rechtfertigung die ganze Person zugnaden angenommen werde ohne Rücksicht auf die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der einzelnen

Werke. Diese Werke seien vielmehr von jetzt an dem gesetzlichen Maßstabe entzogen, sie gefallen Gott, nicht an sich selbst, aber um der Person willen, die sie hervorgebracht habe. Jene Worte haben einen viel beschränkteren Sinn. Melanchthon giebt zu, daß die Liebe notwendig ist, aber daraus folgt nicht, daß die Liebe rechtfertigt; denn es ist auch notwendig nicht zu stehlen, trotzdem ist man noch nicht gerechtfertigt, weil man nicht gestohlen hat. Hierauf folgen die Worte: quia justificatio non est certi operis approbatio sed totius personae. Sie besagen also, daß, um die Rechtfertigung zu erlangen, nicht ein einzelnes Werk, sei es auch gut und notwendig, in Betracht kommt, denn es handelt sich darum, wie die ganze Person Gott angenehm wird. Über die Würdigung der von den Gerechtfertigten hervorgebrachten guten Werke hat sich an dieser Stelle Melanchthon nicht geäußert. Die guten Werke der Gerechtfertigten gefallen Gott nach der Apologie propter fidem, wie die stehende Formel lautet. Gott vergiebt die Unvollkommenheit der guten Werke, wie er die Sünde überhaupt vergiebt. Praeclare inquit Augustinus: „Omnia mandata dei implentur quando, quidquid non fit, ignoscitur.“ Requirit igitur fidem etiam in bonis operibus, ut credamus nos placere deo propter Christum nec opera ipsa per se digna esse, quae placeant. (92, 51.) Die angefangene Gesetzeserfüllung genügt nicht, weil das Gesetz Vollkommenes fordert; soweit sie vorhanden ist, ist sie in Wahrheit Gesetzesgerechtigkeit. Dies kommt zur Geltung, wenn die Unvollkommenheit verziehen ist. Vgl. 93, 60. Dilectio et opera non justificant, etsi sunt virtutes et justitiae legis, quatenus sunt impletio legis. Et eatenus haec obedientia legis justificat justitia legis. Sed haec imperfecta justitia legis non est accepta deo nisi propter fidem. In diesem Sinne wird die Jakobusstelle besprochen. 109, 131 . . . certe justi pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera. Man darf nun aber ja nicht aus dieser Stelle folgern wollen, daß die Glaubensgerechtigkeit, von der früher gehandelt ist, schließlich doch in den Werken bestehe. Denn Melanchthon sagt ausdrücklich, daß hier nicht die Rechtfertigung selbst in Frage kommt, sondern der Zustand nach der Rechtfertigung. Die

Jakobusstelle steht für Melanchthon auf ganz derselben Stufe mit Röm. 2, 13: „Factores legis justificabuntur“ hoc est justi pronuntiantur qui corde credunt deo et deinde habent bonos fructus, qui placent propter fidem, ideoque sunt impletio legis. Übrigens mache ich hier darauf aufmerksam, daß der Grundsatz Factores legis justificabuntur nicht ein gesetzlicher ist, der auf die Gläubigen keine Anwendung fände. Nur will Melanchthon bei allen Stellen der Schrift, die von den Werken handeln, stets die Voraussetzung festgehalten wissen, daß das Gesetz ohne den Glauben sich nicht erfüllen läßt, und daß die durch die Rechtfertigung ermöglichte Gesetzeserfüllung nur um des Glaubens willen Gott gefällt.

Hierher gehört auch der Lohnbegriff der Apologie. Melanchthon erkennt diesen Begriff unumwunden an. Er lehrt ausdrücklich, daß propter dissimiles labores der Lohn in diesem wie in jenem Leben ein verschiedener sein werde. Vgl. 96, 73; 135, 234; 136, 241. Man darf diesen Begriff jedoch nicht verwenden, um die Wahrheit zu verdunkeln, daß das ewige Leben Gottes Gabe ist. Unser Heil ruht allein auf Gottes Barmherzigkeit. Eben darum ist es gewiß, weil Gottes Barmherzigkeit auf Gottes fester Zusage ruht. Der Glaube an Gottes Verheißung macht unsere Hoffnung gewiß. Der Glaube allein macht einen Unterschied zwischen Würdigen und Unwürdigen 133, 226. Die Einrede gilt nicht, daß dann gute Werke unmöglich sind. Denn eben deshalb werden wir gerechtfertigt, damit wir gute Werke vollbringen. 133, 227.

Die Verschiedenheit der Belohnungen in diesem und jenem Leben hat mit der etwa verschiedenen Glaubensstärke nichts zu thun. Sie entspricht durchaus den verschiedenen Abstufungen der guten Werke. Auf Gottes Seite beruht diese Verschiedenheit der Belohnungen auf dem Gesetze, nicht auf dem Evangelium. Denn das Evangelium kennt nicht verschiedene Grade der göttlichen Barmherzigkeit. 96, 74. Die inchoata legis impletio erfährt also eine positive Würdigung seitens Gottes. Hierher gehört auch der Gedanke (97, 78), daß durch die in Aussicht gestellten Belohnungen die Gläubigen angetrieben werden sollen zu guten Werken. Denn wenn die Belohnung von der vollkommenen Gesetzeserfüllung ab-

hängig ist, kann sie keinen solchen Antrieb geben. Man darf jedoch nicht vergessen, daß die inchoata legis impletio erst zur Geltung kommt, nachdem die Unvollkommenheit derselben von Gott vergeben ist.

Überhaupt ist es nach meiner Meinung falsch, ganz allgemein zu behaupten, daß nach der Apologie das Gesetz den Gläubigen gegenüber seinen gesetzlichen verdammenden Charakter verloren hat und zur „Hausordnung“ (Loofs) geworden ist. Denn es wird in der Apologie ganz allgemein und gerade den Gerechtfertigten gegenüber betont, daß das Gesetz Zorn anrichtet und uns bei unsern besten Werken anklagt. Allerdings ist hierbei zu beachten, daß Melanchthon den Irrtum widerlegen will, als ob die Gerechtfertigten jemals des Mittlers Christi entraten könnten und sich auf gesetzlichen Boden stellen. Melanchthon behauptet durchaus, daß die Gläubigen dem Fluche des Gesetzes entnommen sind. Dies hat jedoch nur den Sinn, daß der Fluch des Gesetzes um des gläubigen Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit willen aufgehoben wird. Man darf nicht sagen, daß die Werke der Gläubigen von vornherein der gesetzlichen Beurteilung nicht unterliegen. Den Beweis hierfür liefert die Lehre von der Buße, welche, wie schon bemerkt, nach der Rechtfertigung denselben Charakter trägt, wie vor derselben [1]).

Ich wende mich nun zu der gleichfalls schon berührten Schwierigkeit, welche das Verhältnis des Glaubens zu den guten Werken betrifft. Wir müssen uns daran erinnern, daß zu den guten Werken vornehmlich die affectus cordis erga deum gehören, Liebe, Gottvertrauen und Ähnliches. Wenn nun, um einen früher gebrauchten Ausdruck zu wiederholen, der Mensch in Liebe, Vertrauen und Hoffnung seines Gottes froh wird, wie kann man diese Empfindungen unterscheiden von der Gewißheit, bei Gott in Gnaden zu stehen?

Allein Melanchthon versteht unter Liebe zu Gott u. s. w. nicht diejenige Stimmung, in welcher der Mensch Gottes als des höchsten Gutes inne wird, sondern religiöse Tugenden, welche religiösen

---

[1]) S. Anhang Anm. 6.

Pflichten entsprechen. Die Gesetzeserfüllung der Gläubigen hat ihren beständigen Gegensatz an der Erbsünde. Die Erbsünde besteht darin, wie wir früher gesehen haben, daß der Mensch da, wo er überhaupt Anlaß hat, sich religiös zu äußern, sich irreligiös verhält. Dieser irreligiöse Trieb macht sich auch beim Gläubigen beständig geltend. In der Überwindung dieses Triebes besteht die religiöse Tugend. Die religiöse Tugend ist nie rein, weil sie das Fleisch niemals völlig überwindet. Es herrscht vielmehr ein beständiger Kampf zwischen Fleisch und Geist. (91, 49.) Hierdurch wird uns verständlich, daß die religiösen Tugenden zwar aus der Gewißheit der Begnadigung fließen, aber erst in mancherlei Anfechtungen erstarken müssen und vielfachen Schwankungen unterliegen.

Die andere Auffassung der religiösen Affekte liegt solchen Stellen zugrunde wie Aug. XX: Jam qui scit se per Christum habere propitium patrem is vere novit deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine deo sicut gentes. Liebe zu Gott, Vertrauen, Hoffnung, Zuversicht des Gebets tragen, insofern sie unmittelbar dem Bewußtsein der Rechtfertigung entspringen, schlechterdings nicht den Charakter religiöser Tugenden an sich. Denn sie werden nicht als Pflicht empfunden. Es sind Bethätigungen des seligen Standes der Kinder Gottes. Melanchthon ist sich jedoch darüber nicht klar geworden, daß dieselben religiösen Affekte einer verschiedenen Beurteilung unterliegen. Dies ist darin begründet, daß Melanchthon dem Gefühl neben Erkennen und Wollen keine selbständige Bedeutung beimißt, während thatsächlich das Gefühl dem Willen die Impulse erteilt und jede psychologisch treffende Schilderung — so auch die Melanchthons — diese Thatsache anerkennt. Hierauf ist die Schwierigkeit zurückzuführen, deren Lösung wir versucht haben.

Nachdem die Lehre der Apologie von der Rechtfertigung vollständig dargelegt ist, bleibt noch übrig, über den Sprachgebrauch einige Bemerkungen zu machen. Den Grund, warum ich diese Untersuchung bis zuletzt aufgeschoben habe, habe ich schon früher angegeben.

Melanchthon erklärt 73, 72 justificari durch justum effici seu regenerari; hieraus folge die andere Bedeutung justificari = justum pronuntiari seu reputari. „Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari significat et justos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur scriptura. Ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex injusto justum efficiat, hoc est, accipiat remissionem peccatorum.“ Der deutsche Text lautet (W. 93): „Und nachdem das Wort justificari auf zweierlei Weise gebraucht wird, nämlich für bekehrt werden oder neu geboren, item für gerecht geschätzt werden, wollen wir das erst anzeigen, daß wir allein durch den Glauben aus dem gottlosen Wesen bekehrt, neu geboren und gerecht werden.“ Im Deutschen sind die beiden Bedeutungen von justificari einfach neben einander gestellt. Es geht nicht an, das Lateinische nach dem Deutschen zu deuten, nämlich die Worte ideo primum etc. als Nachsatz zu dem mit et quia beginnenden Vordersatze zu fassen. Das Lateinische läßt meines Erachtens keine andere Auffassung als die oben angegebene zu. Wie dem auch sei, Melanchthon erklärt beide Formeln (justum effici und justum reputari) für schriftgemäß. Es ist ihm nicht in den Sinn gekommen, die eine für evangelisch, die andere für katholisch zu halten. Am allerwenigsten denkt er daran, die Formel justum effici preiszugeben, diese drückt vielmehr gerade die evangelische Lehre aus.

Melanchthon hat den Beweis dafür angekündigt, daß der Glaube gerecht macht. In der That bringt er 73, 75 bis 76, 85 den Beweis, daß der Glaube Sündenvergebung erlangt. Dies ist keine Nachlässigkeit von Melanchthon. In dem Syllogismus 73, 76 bis 74, 78 lautet der Obersatz: consequi remissionem peccatorum est justificari, der Schlußsatz: igitur sola fide justificamur, intelligendo justificationem ex injusto justum effici seu regenerari. Die regeneratio bezieht sich in der Apologie vorzüglich auf die Überwindung der Schrecken des Todes und Gerichts und die Erfüllung mit Trost, Freude und Friede. Der Hinweis auf das, was Melanchthon 71, 62 über die nova vita sagt, möge genügen. Es wird allerdings regeneratio auch in um-

fassenderem Sinne gebraucht. Mir scheint wenigstens 71, 64. 65 (man vgl. das Deutsche W. 92) die conversio impii seu regeneratio die Früchte des Glaubens mit einzuschließen. Gewiß ist, daß 134, 230 „et regeneramur ut ait Paulus ad agnitionem dei et intuentes gloriam domini transformamur in eandem imaginem, id est, concipimus veram notitiam dei, ut vere timeamus eum, vere confidamus nos respici, nos exaudiri" die regeneratio sich auf die motus spirituales bezieht — man vergleiche auch die unmittelbar vorangehenden Worte — und daß 111, 137 bis 112, 140 die nova vita die guten Werke bedeutet. Näher will ich aus einem weiter unten anzuführenden Grunde auf den Sprachgebrauch von regeneratio und nova vita nicht eingehen. Ich wollte hier nur erklären, warum Melanchthon die Sündenvergebung mit regeneratio bezeichnet. Er meint damit den Trost des Gewissens. Ebenso ist leicht verständlich, warum, wer Sündenvergebung hat, gerecht ist. Gerecht heißt nämlich nichts anderes als Gott angenehm. Es wird in der Apologie justus sehr oft mit deo acceptus zusammengestellt und durch diesen Ausdruck erläutert, z. B. 73, 71; 89, 39; 90, 40. 43. 44; 108, 125; 137, 247; 207, 12. In Aug. V ist „quod deus .... justificet" wiedergegeben durch „daß wir einen gnädigen Gott haben". Die Stelle W. 134 „Derselben heißt nu hie gerecht sein Gott angenehm sein" ist schon oben S. 453 von mir angeführt. Es sei mir gestattet, noch andere Belegstellen zu geben. Es heißt in der Oktavausgabe der Apologie vom Jahre 1531 (Corp. Ref. 27, p. 486, Anm. 42) ... fides ... accipit misericordiam, qua propter Christum justi reputamur. Sumus enim justi, hoc est, accepti coram deo. Ebenda (Corp. Ref. 27, p. 520, Absatz 2). Necesse est igitur statuere, quod certe post renovationem justi, hoc est, accepti deo simus. Aus den Vorlesungen von 1533: (Corp. Ref. 21, p. 303. 49[a]) (Lex) non pronuntiat justos id est, acceptos deo etc.; l. c. p. 304. 50[a]. Justificatio significat imputationem justitiae seu acceptationem; l. c. p. 311. 55[b]: quod propter ipsum justi, id est, accepti simus; l. c. p. 329. 71[a]: Ideoque sentiendum est quod justi, hoc est, accepti sint propter Christum. Da das

Vorgetragene für meinen Zweck genügt, unterlasse ich es, weitere Stellen aus den loci von 1535 anzuführen.

Die andere Bedeutung von justificari ist justum pronuntiari. Man könnte zunächst vermuten, diese Formel beziehe sich auf 109, 131, wo die Jakobusstelle behandelt wird. Es heißt dort justum pronuntiari gelte usu forensi für die schon Gerechtfertigten, welche gute Werke als Früchte des Glaubens aufzuweisen haben. Jakobus handle nicht von der Rechtfertigung selbst. Eine eigentlich gesetzliche Rechtfertigung oder Gerechterklärung meint Melanchthon allerdings nicht, wie schon früher bemerkt, denn die guten Werke gefallen Gott propter fidem. Aber die guten Werke werden hier doch in Betracht gezogen als notwendige Folge des Glaubens; bei der Rechtfertigung ist diese Rücksicht ganz ausgeschlossen. Wäre jene Vermutung richtig, so würde justificari im Sinne von justum effici die Formel der Rechtfertigungslehre sein, dagegen justificari im Sinne von justum pronuntiari seu reputari die Anerkennung ausdrücken, welche Gott den guten Werken der schon Gerechtfertigten zuteil werden läßt, also für die Rechtfertigungslehre nicht zu verwenden sein. Aber diese nahe liegende Vermutung ist falsch. Melanchthon hat bei der Stelle 73, 72 nicht 109, 131 im Auge, sondern den schon früher (S. 452—454) besprochenen Abschnitt 76, 86 bis 82, 116. Nachdem er bewiesen hat, daß wir durch den Glauben gerecht werden, d. h. Sündenvergebung erlangen, will er aus den Zeugnissen der Schrift darthun, „quod fides sit ipsa justitia qua coram deo justi reputamur“. Ist der Glaube Gerechtigkeit, so können wir natürlich um des Glaubens willen für gerecht erklärt werden. Außerdem verweise ich auf folgende Stellen: 72, 69; 78, 97; 82, 114; 90, 42. 44; 92, 56; 93, 58; 103, 109; 125, 184; 229, 31. Alle diese Stellen handeln von der Rechtfertigung. Wenn 92, 56; 93, 58 sich auf die schon Gerechtfertigten beziehn, so zeigt der Zusammenhang, daß hier von der fortdauernden Bedeutung Christi für uns geredet wird. Christi Verdienst kommt allein in Betracht, und die guten Werke der Gläubigen sollen gerade für die dauernde Rechtfertigung keine Bedeutung haben.

Demnach geben beide Formeln justum effici und justum

pronuntiari die lutherische Rechtfertigungslehre wieder. Das Verhältnis dieser beiden Formeln hat Melanchthon 73, 72 mit wünschenswerter Klarheit dargelegt: Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur scriptura.

Daß zwischen justum effici und justum reputari ein sachlicher Unterschied nicht besteht und daß die deutsche Übersetzung von 73, 72, welche das Verhältnis der beiden Formeln zu einander unbestimmt läßt, keine sachliche Verbesserung des lateinischen Textes sein will, beabsichtige ich auch auf philologischem Wege zu beweisen.

In der Übersetzung von 73, 72 werden die beiden Bedeutungen unterschieden: 1) bekehrt oder neu geboren werden, 2) für gerecht geschätzt werden. Die erste Bedeutung von justificari wird in demselben Satze wiedergegeben durch „aus dem gottlosen Wesen bekehrt, neu geboren und gerecht werden". Ich vergleiche nun die Ausdrücke „gerecht geschätzt werden" und „gerecht werden" mit den lateinischen justum reputari und justum effici. Falls ich nichts übersehen habe, kommt der Ausdruck „gerecht geschätzt werden" im zweiten und dritten Artikel der Apologie vier Mal vor. 1) W. 92 „daß wir um seinetwillen für Gott gerecht geschätzt werden". 2) W. 134 „das ist gewiß, daß wir vor und nach, wenn wir zu dem Evangelio kommen, gerecht geschätzt werden um Christus willen". 3) W. 134 (einige Zeilen später) „daß wir aus Gnade um Christus willen gerecht für Gott geschätzt werden". 4) W. 137 „für das erst aber sagen wir, daß das ewige Leben gehöre denen, die Gott gerecht schätzet, und wenn sie sind gerecht geschätzet, sind sie damit Gottes Kinder und Christi Miterben worden". Dazu ist noch zu rechnen 5) W. 89: „Denn welche vor Gott heilig und gerecht geachtet werden, die sind ja nicht in Todsünden." An den Stellen 1 und 5 hat das Lateinische (72, 69; 68, 48) justum reputari. An den andern Stellen (2. 3. 4) entspricht das Deutsche dem Lateinischen zu wenig, als daß die Übersetzung kontrolliert werden könnte. Die Stelle 1 (W. 92) wird eingeleitet mit den Worten: „Nu wollen

wir zeigen, daß derselbige Glaube und sonst nichts, uns für Gott gerecht macht." Mit Stelle 4 (W. 137) ist zu vergleichen W. 140: „Denn wenn wir durch den Glauben gerecht werden, so werden wir Gottes Söhne und Miterben Christi." Die Adoption wird also das eine Mal an das „gerecht geschätzt werden", das andere Mal an das „gerecht werden" angeknüpft. Bei Stelle 5 W. 89 ist zu beachten, daß unmittelbar vor und nach den angeführten Worten von dem Glauben geredet wird, durch den wir „für Gott fromm werden", „welcher für Gott fromm und gerecht macht".

Im Lateinischen ist der Ausdruck reputari viel häufiger als im Deutschen „geschätzt werden". Da die Übersetzung so oft eine neue Bearbeitung ist, ist die Kontrolle einigermaßen schwierig. Für meinen Zweck genügen folgende Stellen.

99, 90: Interim sentiebant se fide propter Christum justos reputari. Deutsch (W. 116): Nicht destoweniger haben sie bei sich gehalten, daß sie durch den Glauben an Christum für Gott gerecht wären. 76, 86: Ideoque scriptura testatur, quod fide justi reputemur. Deutsch (W. 96): „Darum zeuget die Schrift, daß wir durch den Glauben für Gott fromm werden." Ebendort einige Zeilen vorher: quia reconciliati reputantur justi et filii dei. Deutsch: „Denn diejenigen, so mit Gott versöhnet sind, die sind für Gott fromm und Gottes Kinder."

Hierher gehört auch noch eine Stelle aus den sechs von Melanchthon während des Drucks kassierten Bogen der Apologie (C. R. 27, p. 461, 4. Absatz) . . . . justitia, qua coram deo justi sumus seu justi reputamur. Aus der zweiten Ausgabe der Apologie ist anzuführen (C. R. 27, p. 486, Anm. 42): fides . . accipit misericordiam, qua propter Christum justi reputamur. Sumus enim justi, hoc est, accepti coram deo etc. In den Vorlesungen von 1533 heißt es (C. R. 21, p. 311, 56[a]): Sumus igitur justi propter Christum non propter legem. Rom. X. Finis legis Christus est ad justitiam omni credenti, id est, hoc quod lex requirit, videlicet ut justi pronunciemur, id consequimur per Christum. Die ursprüngliche Fassung des 4. Artikels der Augustana besagt,

„daß wir vor Gott gerecht werden". Die editio princeps von 1531 hat dafür den Ausdruck gewählt, „gerecht geschätzt werden". Hieraus geht nun deutlich hervor, daß beide Ausdrücke sich auf ganz dasselbe nämlich die Rechtfertigung beziehen. Daran ist nicht zu denken, daß zwei verschiedene Momente desselben Vorganges bezeichnet werden sollen. Nur das steht in Frage, welcher Ausdruck die Sache am treffendsten wiedergiebt. Beide Formeln hat Melanchthon in der Apologie angewandt und als schriftgemäß nachgewiesen. Der von Melanchthon zunächst betonte formelle Unterschied ist nicht einmal festgehalten. Thatsächlich laufen beide Formeln prinziplos durch einander. Ich könnte dies noch näher nachweisen, wenn ich Beispiele dafür brächte, daß dieselben Momente, die bei der Rechtfertigung in Betracht kommen, z. B. das Verdienst Christi, bald mit der einen bald mit der andern Formel verbunden werden. Jedoch das Vorgetragene wird genügen.

Aus 109, 131 (Jakobusstelle), wo justum pronuntiari die Würdigung der guten Werke der Gläubigen seitens Gottes bedeutet, darf man nichts anderes folgern, als was durch die obigen Erörterungen schon bewiesen ist, nämlich, daß ein fester Sprachgebrauch in der Apologie nicht existiert. Diese Stelle liefert uns noch einen andern Beweis dafür. Der usus forensis soll für die nach der Rechtfertigung eintretende Anerkennung gelten, aber nicht für die Rechtfertigung. Dagegen 125, 184 gilt der usus forensis für die Rechtfertigung.

Es möge hier noch eine Zusammenstellung einiger Ausdrücke folgen, die an verschiedenen Stellen für gleichbedeutend erklärt werden.

Justificatio = remissio peccatorum 73, 76; 116, 153; 121, 169;
= regeneratio 74, 78;
= reconciliatio 89, 37; 94, 61;
= renovatio et conciliatio 90, 40;
poenitentia = conversio 168, 44;
Conversio = regeneratio 188, 34; 171, 58; 71, 65.

Oft werden mehrere dieser Ausdrücke mit einander verbunden, z. B.

justificatio et remissio peccatorum 60, 5; 67, 41. 43; 71, 62; 76, 84; 77, 87;
reconciliatio et remissio peccatorum 74, 81; 81, 112; 94, 65; 95, 67;
reconciliatio et justificatio 93, 59;
reconciliatio et justitia 99, 87; 106, 117;
gratia et remissio peccatorum 97, 81. 82; 99, 87; 100, 92; 108, 125.

Wenn Melanchthon dieselben Ausdrücke bald mit einander verbindet, bald einander gleichsetzt, so behandelt er sie eben als synonym. Mithin ist der Sprachgebrauch der Apologie nicht scharf ausgeprägt und für die Begriffsbestimmung nicht zu verwenden. Es ist ein ganz müssiger Versuch, alle hierher gehörigen Ausdrücke zu sammeln und nach irgendeinem Schema zu ordnen. Dies Unternehmen mag für denjenigen erfreulich sein, welcher die Apologie liest, um Melanchthons Stil kennen zu lernen, der Theologe wird wenig Nutzen daraus ziehen.

Sachlich sind bei der Rechtfertigung folgende Stücke zu unterscheiden, die Begnadigung und deren Wirkungen, nämlich erstens der Friede des Gewissens und zweitens die motus spirituales. Welcher Zusammenhang zwischen diesen Stücken obwaltet, ist des weiteren in dieser Abhandlung dargelegt. Die sprachlichen Untersuchungen können uns einen weiteren sachlichen Aufschluß nicht gewähren. Nach meiner Behauptung bedeutet vivificatio stets nur die religiöse Tröstung mit Ausschluß der Erneuerung (motus spirituales). Angenommen, es fände sich eine von mir übersehene Stelle, wo vivificatio einen weiteren Sinn hat, und es ließe sich darthun, daß meine Auffassung z. B. von regeneratio, wonach dies Wort vornehmlich von der Tröstung des Gewissens gebraucht wird und nur hier und da z. B. 134, 230 auf die motus spirituales sich bezieht, falsch sei, was wäre dann an der Rechtfertigungslehre zu ändern? Sachlich nichts, nur über den Sprachgebrauch wäre Einiges zur Berichtigung hinzuzufügen.

Auch in anderer Beziehung läßt sich, wie von mir bereits angedeutet wurde, ein Mangel an terminis technicis nachweisen. Unser Verhältnis zu Gott, wie es sich infolge der Rechtfertigung gestaltet, wird mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet. Wir sind versöhnt, wir haben einen gnädigen Gott, sind ihm angenehm, gerecht, haben einen Zugang zu ihm, sind seine Kinder und Erben. Mit allen diesen Ausdrücken ist immer dasselbe gemeint. Ganz dieselbe Beobachtung machen wir bei den Bezeichnungen des Werkes Christi. Christus hat genug gethan für unsere Sünde, den Preis dafür gezahlt, vom Fluche des Gesetzes uns erlöst, des Vaters Zorn gestillt, uns einen Zugang zu Gott verschafft, uns Gerechtigkeit und Gnade erworben, er ist unser Mittler und Versöhner. Auch hier sollen alle Ausdrücke immer das ganze Werk Christi nach seiner vollen Wirkung bezeichnen. Wir kommen überall zu demselben Resultat, daß ein bestimmter Sprachgebrauch in dem Sinne, daß für jeden Begriff ein eigner Ausdruck existiert und jeder eigentümliche Ausdruck einen besonderen Begriff repräsentiert, in der Apologie nicht vorhanden ist.

Weitläufiger als die Sache selbst es erforderte, bin ich auf den Sprachgebrauch eingegangen. Ich hatte auf das Vorurteil Rücksicht zu nehmen, als handle es sich bei einer Erörterung der Rechtfertigungslehre der Apologie vorzüglich um eine Untersuchung des Sprachgebrauchs. Ich hoffe dies Vorurteil ein- für allemal beseitigt zu haben. Ich mache noch auf etwas anderes aufmerksam. Der Ausdruck justificari paßt sehr gut für die katholische Lehre, für die protestantische Lehre paßt er nicht. Melanchthon gebraucht ihn, erstens weil er sich bei Paulus findet, zweitens weil er schon längst in der Theologie terminus technicus war, um den Weg zu bezeichnen, auf welchem der Sünder das Heil erlangt. Wollte Melanchthon diesen Ausdruck gebrauchen, mußte er ihn umdeuten. Aus diesem Grunde wird justificari erklärt durch consequi remissionem peccatorum und justum esse durch deo acceptum esse. Der ursprüngliche Begriff, welcher nicht ein Verhältnis sondern eine Beschaffenheit bezeichnet, macht sich jedoch hier und da geltend. Daher das Schwanken, ob es besser heiße „gerecht werden“ oder „für gerecht geschätzt werden“. Daher das Bemühen

nachzuweisen, daß der Glaube die innere Herzensgerechtigkeit ist, wobei es fast den Anschein gewinnt, als werde eine andere Lehre vorgetragen, als uns sonst die Apologie bietet. Ich habe bewiesen, daß dies nicht der Fall ist, vielleicht dient aber diese Bemerkung dazu, dies Resultat noch mehr zu sichern. In dem Artikel de poenitentia in der Apologie giebt Melanchthon keine Auseinandersetzung über den Sinn von justificari, obwohl er hier seine Rechtfertigungslehre wiederum darlegt und zwar viel kürzer und durchsichtiger als im zweiten und dritten Artikel der Apologie. Dies hat darin seinen Grund, daß bei der Lehre von der poenitentia der Ausdruck justificatio nicht üblich war.

Es erübrigt noch eine Bemerkung allgemeiner Art hinzuzufügen.

Melanchthon beschreibt die Rechtfertigung als einen geschichtlichen Vorgang, der im Verlaufe des Lebens sich ereignet. Zunächst lebt der Mensch unter der Sünde, darauf wirkt das Gesetz die Buße, darauf das Evangelium den Glauben, dem alsdann die guten Werke folgen. Es verhält sich nun aber nicht so, daß, nachdem der Gläubige die Rechtfertigung erlangt hat, das frühere abgethan wäre, so daß dem Christen nur die Sorge um die guten Werke bliebe. Die Buße wiederholt sich beständig bei dem Christen und zwar ohne Rücksicht auf die frühere Rechtfertigung. Der Christ tröstet sich nicht dessen, daß ihm die Rechtfertigung früher zuteil geworden ist, sondern der Glaube hält sich immer wieder an das Evangelium, das Gottes Gnade ihm zusagt. So wird der Friede des Gewissens immer aufs neue gewonnen. Ebenso tritt der Charakter der Erbsünde bei dem Christen beständig hervor. Natürlich ist dies nicht so zu verstehen, als ob der Christ immer wieder als schlechthin sündig vorgestellt würde. Vielmehr ist der Gewissensfriede, welchen die Rechtfertigung vermittelt, ein dauernder. Die Sünde, welche das Gesetz aufdeckt, ist eine Trübung des Verhältnisses zu Gott, welche den vorhandenen Gewissensfrieden bedroht mit mehr oder weniger Erfolg. Insofern ist zwischen dem Gerechtfertigten und dem noch nicht Gerechtfertigten ein Unterschied. Nur dies wollte ich betonen, daß die Feindschaft der Sünde gegen Gott für den Christen nicht bloß der Vergangen-

heit angehört, daß der Christ den tödlichen verdammenden Charakter des Gesetzes, die Bitterkeit der Buße, die Süßigkeit des Evangeliums nicht bloß aus der Erinnerung kennt, daß der die Schrecken der Sünde und des Todes überwindende Glaube nicht seine eigentliche Bedeutung in den nunmehr überwundenen Kämpfen gehabt hat. Es handelt sich niemals um die Vergangenheit sondern allemal um die Gegenwart oder Zukunft. Die ganze Lehre von der Rechtfertigung läßt sich an dem schon gerechtfertigten Christen ebenso darstellen, wie an dem natürlichen Menschen, der die Rechtfertigung erst erlangt. Ob ein Mensch eine Zeit lang schlechthin sündig ist, d. h. weder vom Gesetz noch vom Evangelium eine Wirkung erfährt, oder ob dies nicht der Fall, ist ganz gleichgültig. Melanchthon will keine Erzählung liefern von dem empirischen Verlaufe des christlichen Lebens. Was er uns nach einander vorführt, geschieht allerdings nach einander. Gesetz und Evangelium wirken nie zugleich, die Buße geht stets dem Glauben voran, wie diese der Erneuerung folgt. Aber dies ist ein Kreislauf geistiger Vorgänge, der sich stets wiederholt. Wenn Melanchthon uns den Anfang dieser Entwickelung sehen läßt, so ist das nur ein bequemes Mittel der Darstellung.

Anhang.

Anm. 1. (Vgl. oben S. 428.) Ich verstehe unter Sittlichkeit das Verhalten gegen den Nächsten im Unterschiede vom Verhalten gegen Gott. Hält man dafür, daß das Verhalten gegen den Nächsten mit dem Verhalten gegen Gott nichts zu schaffen habe, so wird man das Sittliche vom Religiösen gänzlich sondern. Hält man dafür, daß das Verhalten gegen den Nächsten vom Verhalten gegen Gott abhängig sei, wird man das Sittliche dem Religiösen unterordnen. Wie man auch urteilen möge, immer wird vorausgesetzt, daß sittlich und religiös begrifflich zu unterscheiden ist, denn nur unter dieser Voraussetzung kann gefragt werden, wie sich beides zu einander verhalte. Über dies Verhältnis erteilt die Apologie keine Auskunft, denn der Unterschied zwischen religiösem und sittlichem Verhalten wird, wie es scheint, ganz übersehen. Die affectus cordis erga deum

schließen vielmehr das sittliche Verhalten gegen den Nächsten ohne weiteres ein. Dem entspricht die Thatsache, daß die Apologie da, wo die affectus cordis erga deum fehlen, keine Sittlichkeit anerkennt. Die Unsittlichkeit wird aus der Irreligiösität nicht eigentlich abgeleitet, vielmehr scheint es solcher Ableitung nicht zu bedürfen.

Man kann Melanchthons Aufstellungen nicht damit rechtfertigen, daß zu den affectus cordis erga deum auch der Gehorsam gegen Gottes Gebote gehört. Denn es ist z. B. die Ergebung in Gottes Willen bei Unglücksfällen der Barmherzigkeit gegen einen Notleidenden nicht gleichartig. Die Ergebung ist das Gegenteil des Murrens wider Gott, das nicht unsittlich sondern irreligiös ist. Die Barmherzigkeit ist das Gegenteil der Unbarmherzigkeit und Fühllosigkeit, die nicht irreligiös sondern unsittlich ist. Es ist gar nichts dagegen zu erinnern, daß Melanchthon die Nächstenliebe wie die Gottesliebe auf den heiligen Geist zurückführt. Aber wenn auch zu behaupten ist, daß das sittliche Verhalten des Wiedergeborenen religiös bestimmt ist, so liegt am Tage, daß es sich bei dem natürlichen Menschen anders verhält. Denn daß ein Mensch, der nicht an Gott glaubt, auch keine selbstverleugnende Nächstenliebe üben kann, keine Treue, keine Wahrhaftigkeit kennt, ist durchaus nicht selbstverständlich.

Vergleicht man die loci, so fällt auf die Apologie ein eigentümliches Licht. In der ersten Ausgabe der loci wird Folgendes gelehrt. Der Mensch ist von Affekten beherrscht. Es ist ein leerer Wahn, daß der Mensch die Affekte beherrschen könnte durch seine Einsicht oder seinen Willen. Nur die äußeren Handlungen stehen einigermaßen in seiner Gewalt. Ein Affekt wird nur dann zurückgedrängt oder beseitigt, wenn er von einem stärkeren Affekt besiegt wird. Nun wird der Mensch durchweg beherrscht von der Eigenliebe. Je nachdem also die Eigenliebe bei den verschiedenen Menschen in dieser oder jener Richtung sich geltend macht, treten diese oder jene Affekte hervor. Widersteht jemand der sinnlichen Lust, so ist das nicht tugendhaft. Diese Thatsache beweist nur, daß andere Affekte, etwa Geiz oder Ruhmsucht, stärker sind. Daher sagt Melanchthon ausdrücklich, daß die Tugenden der Heiden Laster sind; sie haben höchstens den Schein der Tugend. Corp. Ref. 21, p. 100: „Esto, fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia, tamen quia in animis impuris fuerunt, immo quod amore sui ex philantia oriebantur istae virtutum umbrae, non debent pro veris virtutibus sed pro vitiis haberi. Tolerans fuit Socrates sed amans gloriae aut certe placens sibi de virtute. Fortis fuit Cato sed amore laudis.“ Dieser sittlichen Auffassung geht die religiöse zur Seite. „Cordis impuritas ignorantia dei est, non timere deum non fidere deo, non requirere deum“ l. c. p. 177 (90ᵇ 5). Alles was nicht aus dem Glauben geht, ist Sünde, denn wo das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und Güte fehlt, herrscht Verachtung Gottes oder Haß gegen Gott, p. 172 (85ᵃ, 23), p. 163 (76ᵇ, 10). Hier sieht man ganz deutlich, wie das irreligiöse Verhalten zugleich unsittlich ist.

Ganz anders verhält sich die Sache in den Vorlesungen von 1533 und in den loci von 1535. Ich begnüge mich damit, hier die Vorlesungen zu berücksichtigen. Jene Lehre von den Affekten, welche in Verbindung mit der Prädestinationslehre die gänzliche Unfreiheit des menschlichen Willens darthun sollte, suchen wir hier vergebens. Und wenn es l. c. p. 276 (22a) heißt, daß, außer dem Mangel an Gottesfurcht, Gottvertrauen u. s. w. die Natur voll ist von Affekten, die dem Gesetze Gottes widerstreiten, wenn p. 279 (24a) die libertas efficiendae civilis justitiae oft besiegt wird von bösen Affekten, quibus saepius obtemperant homines quam recto judicio, so wird damit die Lehre von 1521 nicht bekräftigt sondern beseitigt. Die Affekte selbst werden p. 294 jetzt in zwei Klassen geteilt. Die einen sind schlechthin sündig, die andern, wohin zu rechnen ist amare liberos, conjugem, bene meritos, irasci vitiis, sind an sich gut und werden nur durch die Erbsünde befleckt. Melanchthon hatte 1521 über die Tugenden der Heiden geurteilt: p. 100 (16b, 10) Effundit autem hujusmodi virtutum umbras deus in gentes in impios in quosvis non aliter atque formam opes et similia dona largitur. Jetzt dagegen: p. 293 (39a) Deinde constat hoc quoque illas ipsas heroicas virtutes in summis ingeniis vere esse peculiaria dona et opera dei, qualis fuit in Xenocrate inquisitio dei, in Themistocle, Fabio, Scipione magnitudo animi atque consilium in defendenda patria, in Lelio Attico moderatio et fides. Cum autem sint verissime opera dei, sicut ipsi oculi nostri, certe non sunt res malae. Quare haec justitia carnis habet etiam suam laudem. Et docendi sunt homines, quod deus eam requirat et praemiis ornet . . . . Quod istud opus sit peccatum id fit per accidens scilicet propter vitiosam personam, ut magnitudo animi in Achille est egregia virtus per sese et vere opus dei, sed fit vitiosa, quia persona est vitiosa quae dubitat utrum deus respiciat homines etc., est sine timore et sine fiducia dei. Ideo opus ipsum non est obedientia erga deum. Es gilt dem entsprechend auch jetzt noch p. 290. 291 „omnia opera impii esse peccata". Aber es wird hinzugefügt: quia enim persona sine timore et fiducia dei operatur, ideo fructus omnes sunt impii et damnati. Cf. p. 291. 292. Et certe opus quantumvis honestum non est obedientia erga deum si fiat cum dubitatione etc. Ac dixi honesta opera vitiosa esse propter dubitationem de voluntate dei. Cf. p. 291 (38a). Ita etsi Themistocles, Solon, Fabius, Scipio res maximas atque utilissimas universo hominum generi gerunt, tamen polluit omnes has actiones dubitatio de voluntate dei.

Also die Tugenden des natürlichen Menschen sind nicht Scheintugenden, nicht Laster, wie Melanchthon früher gelehrt hatte. Aber dadurch werden sie befleckt und vor Gott wertlos, daß sie nicht geschehen im Gehorsam gegen Gott und durch den Mangel an Gottvertrauen. Der natürliche Mensch ist nicht schlechthin unsittlich aber irreligiös. Die Irreligiösität macht die Sittlichkeit

wertlos, wenigstens — hierauf kommt es an — können die Tugenden des natürlichen Menschen vor Gott nicht rechtfertigen. Die Frage, ob der Mensch perfectam et integram obedientiam erga deum leisten kann, ist zu verneinen. (Man beachte die unterstrichenen Worte vgl. p. 277, 22b.) Der Mensch hat also Sünde, und weil er kein Vertrauen zu Gott hat, seine Barmherzigkeit nicht ergreift, so kann er vor Gott im Gericht nicht bestehen. Sensus carnis mors est i. e. etiamsi habet homo sine fide aliquam de deo notitiam, etiamsi habet egregias virtutes, tamen in judicio dei non vivificant. p. 293 (39b). Aus den loci von 1535 führe ich noch folgende zwei Stellen an: p. 388. 389: Leges humanae tantum requirunt aut prohibent externa facta. Philosophia requirit amplius quiddam videlicet diligentiam non solum in externis membris continendis, sed etiam in affectibus flectendis ad certam moderationem et aequabilitatem seu suavitatem; idque proprie vocatur ἠθικόν. — Ferner: p. 385: Quanquam enim non est nostri judicii, quid deus egerit cum illis praestantibus viris, Solone, Themistocle, Fabio, Scipione, Pomponio Attico et similibus, an peculiari beneficio ipsis praebuerit aliquem intellectum gratuitae misericordiae et remissionis peccatorum et veri cultus; tamen nos tantum juxta verbum nunc promulgatum, hoc est, juxta evangelium judicare debemus, neminem sine Christi cognitione et misericordia propter Christum promissa salvum fieri.

Vergleichen wir jetzt die loci von 1521 und die Vorlesungen von 1533 mit der Apologie, so tritt uns die auffällige Thatsache entgegen, daß die loci und die Vorlesungen keineswegs allein von den äußeren gesetzlichen Handlungen des natürlichen Menschen reden, sondern die religiöse und sittliche Gesinnung in gleichem Maße in das Auge fassen, während die Apologie uns zwar über den religiösen Zustand genauer unterrichtet, dagegen über die sittliche Beschaffenheit des natürlichen Menschen uns einigermaßen im Dunkel läßt. Bisweilen scheint es, als vermöge der Mensch nur äußere Handlungen zu verrichten, als sei er sittlich ebenso verderbt wie religiös. Aber wenn wir genauer zusehen, so ist es immer nur die religiöse Gesinnung gegen Gott, welche fehlt. Es steht daher zu vermuten, daß Melanchthon in der Augustana und in der Apologie absichtlich die Frage nach der sittlichen Beschaffenheit des natürlichen Menschen unbeantwortet gelassen hat. Der Artikel de libero arbitrio in der Apologie läßt sich durchaus im Sinne der Vorlesungen von 1533 auffassen. Es finden sich dort ganz dieselben Formeln. Diese lassen jedoch auch eine andere Deutung zu. Denn es fehlt in der Apologie jede Andeutung davon, daß der natürliche Mensch wirkliche Tugenden haben könne, die nur durch den Mangel an Gottvertrauen und Gottesfurcht befleckt würden, daher zur Rechtfertigung nicht genügten. Ich kann dies nicht für zufällig halten, sondern nehme an, daß Melanchthon damals über diesen Punkt unsicher gewesen ist.

Es sei noch bemerkt, daß die Vorlesungen von 1533 die Lehre von der Erbsünde in demselben Sinne und mit derselben Schärfe behandeln wie die

Apologie. Dies bestätigt meine Ansicht, daß die Erbsünde die religiöse Verderbtheit des Menschen bezeichnet.

Anm. 2. (Vgl. oben S. 428.) Es ist hier zu vergleichen folgende Stelle aus den loci von 1535 C. R. 21, p. 392: Tabulae duae sunt, quorum prima continet opera, quibus proprie agamus cum deo, scilicet verum cultum dei interiorem et exteriorem. Secunda continet opera erga proximos interiora et exteriora. Interdum et sic discernuntur: Prima continet vitam spiritualem, secunda politicam. Cf. p. 402. Nunc leges secundae tabulae recensebo, quae sunt aliquanto illustriores, quia praecipiunt de civilibus moribus, quae ratio magis judicare potest.

Unterscheidet man beide Tafeln so, daß die erste die vita spiritualis, die andere die vita politica betrifft — und Melanchthon weist diese Unterscheidung keineswegs zurück —, so kann sich offenbar die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zur Gesetzeserfüllung unmittelbar nur auf die erste Tafel beziehen.

Anm. 3. (Vgl. oben S. 463.) Ich mache darauf aufmerksam, daß jene anschauliche Schilderung der sittlichen Umwandlung, die ich in der Apologie vermisse, sich in den loci von 1521 findet. C. R. 21, p. 181: Jam hoc quoque spectandum est, quod opera, ut fructus, ita indicia testimonia signa spiritus sunt, ut Christus ait: ex fructibus eorum cognoscetis eos. Nam fieri nequit, ut perpetuo dissimuletur hypocrisis et fides non potest non effundere se, quin in omnibus creaturis deo cupidissime serviat, ut pio patri pius filius solet. Nam ubi fide degustavimus misericordiam dei, et cognovimus bonitatem divinam per verbum evangelii condonantis peccata, promittentis gratiam peccati, non potest animus non redamare deam, ac gestire et velut gratitudinem suam mutuo aliquo officio pro tanta misericordia testari. Quod significantissime dixit Paulus, fide nos clamare abba pater. Jam quia vere se talis mens subjicit deo, ambitio aemulatio, livor, invidentia, avaritia, voluptates et horum fructus jugulantur, humilia sapit, sese odit, suas cupiditates omnes abominatur. Et quod aptissime dicit Paulus ad Rom. VI jam pudet eorum, quibus antea fruebamur. Effundit ergo se in proximos quosque, illis inservit, illis se praebet utendum, illorum necessitatem pro sua ducit, omnia cum omnibus candide, sinceriter, nihil ambitiose, nihil maligne agit. Haec efficacia fidei est, ut ex his fructibus facile adpareat in quorum cordibus vera fides sit. In den Vorlesungen von 1533 und den loci von 1535 finden sich diese Ausführungen nicht. Wie Melanchthon 1521 den natürlichen Menschen als durchaus von bösen Affekten beherrscht dargestellt, so weist er ganz folgerichtig nach, wie der Glaube die Wurzel alles Guten ist und die bösen Affekte ausrottet, die ihrerseits dem Unglauben ihren Ursprung verdanken (vgl. l. c. p. 180—183). Später lehrt Melanchthon, wie ich in Anm. 1 des weiteren ausgeführt habe, von der sittlichen Beschaffenheit des natürlichen Menschen ganz anders. Der Mensch ist nicht schlechthin unsittlich, aber der Unglaube macht die etwa vorhandene Sittlichkeit wertlos. Damit hängt wohl zusammen,

daß der Glaube zwar alle religiösen Tugenden (erste Tafel) erzeugt, aber nicht mehr der Quell aller Sittlichkeit ist. Ist diese Beobachtung richtig, so würde die Unklarheit über die Entstehung der sittlichen Tugenden im Gerechtfertigten, die wir in der Apologie finden, nicht mehr auffällig sein.

Anm. 4. (Vgl. oben S. 468.) Später hat Melanchthon diese Frage eingehend erörtert. C. R. 21, p. 328 (Vorlesungen 1533): Quamquam autem gradum exactissime constituere hujus generis difficile est, et videndum est, ne aut pavidi ad desperationem adigantur, aut tutiores reddantur securi, tamen certe aliquis gradus legis tenendus est. Sumamus igitur eum gradum, quem Paulus constituit dicens: dilectio ex puro corde etc., requirit enim bonam conscientiam, et quidem regi conscientia debet verbo dei. Itaque in hoc genere actionum peccatum mortale est probare aut facere aliquid contra conscientiam, hoc est, impiis opinionibus, incredulitati, vitiosis affectibus non repugnare. Item, externa flagitia committere contra mandata dei, loquimur enim nunc de actionibus, quibus admissis homo desinit pronunciari justus. Cf. p. 432. 448. 449 (loci 1535). Melanchthon hat sich eine bestimmte Formel gebildet: man muß ein gutes Gewissen haben. Er begründet dies an zuletzt genannter Stelle (p. 449) folgendermaßen: Item, evangelium praedicat et requirit poenitentiam. Pugnat autem cum poenitentia, facere contra conscientiam; nec fides potest existere in eo, qui facit contra conscientiam. Fides enim est fiducia quod placeamus deo; hanc fiduciam excuti necesse est, cum mens approbat aut facit aliquid, quod scit deo displicere.

Anm. 5. (Vgl. oben S. 464.) In den loci von 1535 nennt Melanchthon geradezu die guten Werke ein Sakrament. C. R. 21, p. 433. Quid, quod bona opera etiam sacramenta sunt, hoc est, signa voluntatis dei. Remittite et remittetur vobis, inquit Christus. Hic non vult, quod remittatur nobis propter nostram condonationem. Quando enim acquiesceret conscientia, si sentiendum esset tum demum nobis remitti, cum nos satis pure condonassemus aliis! Sed praecipit tamen condonationem, et vult eam esse signum ac sacramentum, quo admoneamur condonationis divinae. Haec atque alia multa de dignitate bonorum operum prodest meminisse, non ut de nobis, sed de ipsa vocatione magnifice sentiamus et accendatur in nobis studium recte operandi propter gloriam dei, cum cogitabimus nos esse membra Christi et pertinere nostros mores ad gloriam dei. Der letzte Gedanke ist jedenfalls verständlicher als der erste.

Anm. 6. (Vgl. oben S. 472.) In den loci von 1521 spricht Melanchthon sich dahin aus, daß für den Gläubigen das Gesetz überhaupt nicht mehr gilt. Allerdings thut der Gläubige das, was das Gesetz vorschreibt, aber nur, weil ihn der Geist Gottes dazu treibt (C. R. 21, p. 195. 109[a]). Qui spiritu Christi innovati, ii jam sua sponte, etiam non praeeunte lege, feruntur ad ea quae lex jubebat. Voluntas dei lex est. Nec aliud spiritus

sanctus est nisi viva dei voluntas et agitatio, quare ubi spiritu dei, qui viva voluntas dei est, regenerati sumus, jam id ipsum volumus sponte, quod exigebat lex. Besonders wichtig ist nachfolgende Stelle (l. c. p. 197. 110b. 15): Proinde, quatenus spiritu novati sumus, eatenus liberi sumus, quatenus caro et vetustas sumus, sub lege sumus. Quamquam credentibus, quod reliquum est vetustatis propter fidem condonetur. In summa, quatenus credimus, liberi sumus, quatenus diffidimus, sub lege sumus. . . . . . . Nam justificari hic cepimus, nondum absolvimus justificationem.

Wie man sieht, wird justificatio, um dies beiläufig zu bemerken, hier in einem umfassenderen Sinne gebraucht als in der Apologie. Dem entspricht die andere Beobachtung, daß die Wirkungen des Glaubens, welche in der Apologie unterschieden werden, in den loci von 1521 in eins zusammengefaßt sind. Dies hängt mit der Lehre von den Affekten zusammen. Jede geistige Veränderung im Menschen zieht eine Umwandelung der ihn beherrschenden Affekte nach sich oder besteht vielmehr in dieser Umwandelung. Das die Verheißung Gottes darbietende Evangelium ist derjenige Faktor, welcher eine neue geistige Kraft, nämlich den Glauben erweckt, der eben stark genug ist, alle bösen Affekte zu überwinden. Es ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken, wenn der heilige Geist als diese neue Kraft im Menschen bezeichnet wird. Die Rechtfertigung kann nicht ohne ihre Wirkungen gedacht werden. Soweit noch böse Affekte im Menschen vorhanden sind, soweit ist die Rechtfertigung noch nicht wirksam geworden. Eben dies soll mit den Worten gesagt werden, daß unsere Rechtfertigung noch nicht vollendet ist. Es schien mir zweckmäßig, diese kurze Erläuterung hier einzuschieben, anstatt einfach zu sagen, daß Melanchthon hier in den loci von 1521 justificatio im augustinischen Sinne gebrauche. — Also wir stehen unter dem Gesetze, sofern die Rechtfertigung noch nicht vollendet ist, oder sofern wir ungläubig sind, oder sofern wir noch unter der Herrschaft der bösen Affekte stehen. Dies bezieht sich übrigens nur darauf, daß die gesetzliche Forderung uns noch gilt. Denn der Fluch des Gesetzes ist für die Gläubigen überhaupt aufgehoben. Cf. l. c. p. 194. 107b. 15: Eam maledictionem legis, id jus legis sustulit Christus, ut quamquam peccaveris, quamquam jam nunc peccatum habeas, est enim utendum sermone scripturae, tamen salvus sis. Aber der Gläubige als solcher ist vom Gesetz in jeder Beziehung frei. In der 7. Ausgabe der ersten Bearbeitung der loci (1522) drückt sich Melanchthon schon etwas anders aus l. c. p. 203 (oben). Non ergo lex abolita est ne fiat, sed ne damnet, ubi violata est, at eam nemo non violat. Itaque non lex sed maledictio legis sublata est. Diese Lehrweise ist dann festgehalten.

Was nun die Gesetzeserfüllung der Gläubigen betrifft, so wendet Melanchthon 1521 eine etwas andere Betrachtungsweise an als 1533 und 1535. In der ersten Ausgabe der loci gehört die Sünde eben dem alten Menschen an, der noch nicht ganz ertötet ist. Die guten Werke sind, da sie vom heiligen Geist

selbst gewirkt werden, an sich betrachtet rein und unbefleckt. Dagegen 1533 giebt es zwar eine Gesetzeserfüllung der Gläubigen, sie ist jedoch unvollkommen. Jedes gute Werk ist durch die Sünde befleckt. Natürlich kommt es schließlich auf dasselbe hinaus, ob man die guten Werke, soweit sie da sind, als vollkommen betrachtet, dabei aber zugiebt, daß das Fleisch beständig böse Werke hervorbringt, oder ob man die guten Werke der Gläubigen wegen der mitfolgenden Sünde als unvollkommen ansieht. Das eine Mal giebt es ein zweifaches Leben im Christen, das alte und das neue, dessen Erzeugnisse abgesondert betrachtet werden, das andere Mal sieht man gleich auf das Resultat, welches die beiden einander widerstreitenden Kräfte im Menschen schließlich hervorbringen. Gleichwohl ist der Unterschied der Betrachtungsweise hervorzuheben. Die ältere Lehre ist hoffnungsreicher und hat größere Verwandtschaft mit dem Paulinismus. Melanchthon hat nun später, um zu erklären, warum die unvollkommene Gesetzeserfüllung der Gläubigen Gott gefalle, den Gedanken gebildet, daß die Werke Gott gefallen, weil die Person Gott gefällt. Dieser Gedanke wird nicht etwa bloß gelegentlich ausgesprochen, er beherrscht die Ausführungen von 1533 und 1535 über die guten Werke der Gläubigen ganz und gar. Die Sünde, welche noch in den Gläubigen sich findet, ist an sich der Verdammnis wert. Nec vero est extenuandum hoc peccatum, sed sentiendum est rem sua natura vitiosam et dignam esse morte. (Vorlesungen von 1533 l. c. p. 309. 55ª.) Dabei muß aber der eben bemerkte Unterschied zwischen Person und Werk gemacht werden (l. c. p. 310. 55ª). Discerni debent persona et opus. Nam etiamsi Saul habet multa praeclara opera, tamen cum videat in se haerere peccata, non potest statuere, quod persona placeat deo, nec ullum quamlibet egregium κατόρθωμα potest erigere conscientiam adversus ullum peccatum quamvis videatur exiguum. Oportet autem hanc dubitationem nobis eximi. Ideo quamquam legi non satisfacimus et adhuc in nobis peccatum haeret, tamen statuere debemus personam placere deo gratis propter Christum. Postea placet et sequens obedientia, quia persona propter aliud scilicet propter Christum placet. Nam haec sequens obedientia etiam non placeret, nisi persona prius liberata esset dubitatione. Non enim vult coli deus cum dubitatione. Von den hierher gehörigen Stellen der loci von 1535 führe ich folgende an (l. c. p. 431): Non nihil faciet ad perspicuitatem, si discernas personam et opus. Etiamsi David habeat bona opera, tamen quia habet etiam reliquias peccati, non potest statuere, quod propter illa bona opera Deo placeat. Ideo necesse est prius eum statuere, quod persona per misericordiam placeat postea vero bona opera. Also nicht bloß gefallen die guten Werke der Person wegen, auch das Umgekehrte ist richtig, daß die guten Werke nicht gefallen, wenn die Person um ihres Unglaubens willen Gott mißfällt. Jener Grundsatz ist also streng durchgeführt. Es ist nun in der That deutlich, warum der Gläubige trotz der Unvollkommenheit seiner Werke der Anklage des Gesetzes entzogen ist. Diese Unterscheidung zwischen Person und

Werk finde ich in der Apologie nicht. Denn wenn man auch 101, 101 nebst einigen anderen Wendungen der deutschen Übersetzung dafür anführen könnte, so wäre doch zuzugestehen, daß dieser Gedanke in der Apologie nicht weiter verwertet ist. Auf keinen Fall beherrscht er die Lehre von den guten Werken. Man empfängt daher aus der Apologie den Eindruck, daß die guten Werke um ihrer Unvollkommenheit willen der Vergebung bedürfen, die der auf Gottes Barmherzigkeit vertrauende Glaube erlangt. Die guten Werke gefallen Gott, weil die Unvollkommenheit um des Glaubens willen nicht angerechnet wird. Hingegen nach der Formel, daß die guten Werke gefallen, weil die Person bei Gott in Gnaden steht, ist der Gläubige des göttlichen Wohlgefallens an seinen Werken von vornherein sicher. In diesem Sinne kann man sich die Meinung von Loofs, der Gläubige empfange durch die Rechtfertigung ein gewisses Anrecht auf Sündenvergebung, vielleicht gefallen lassen.

Berichtigung.

S. 421, Z. 11 v. o. lies statt „fleischlichen Christlichen" „Fleischlichen"

2.

Prinzipielle Fragen der Symbolik.

I. Die formellen Grundfragen.

Von

D. Hermann Schmidt,
Professor in Breslau.

Man wird nicht behaupten können, daß die Litteratur über Symbolik in ungebührlichem Wachstum sich befinde. Eher könnte man sagen, daß sie neuerdings etwas stiefmütterlich behandelt worden sei. Gerade je lebhafter der Streit der verschiedenen Kirchen geworden ist in unseren Tagen, desto weniger hat die Theologie Zeit gefunden zu umfassenderen Darstellungen der verschiedenen kirchlichen Lehrsysteme. Soweit dem Geist und der Art nach Hases Polemik von der Polemik des 16. und 17. Jahrhunderts abliegt,

so ist es eben doch bezeichnend, daß die Polemik wieder auflebte, die in Tschakert einen Bearbeiter fand, welcher dem Geist der älteren Polemik um ein gut Teil näher trat als Hase. Dazu hat dem Charakter unserer Zeit entsprechend die heutige Polemik sich ja mit Vorliebe auf die geschichtlichen Fragen geworfen: es ist nicht die Lehre der einzelnen Kirchen, welche das Kampfesobjekt bildet, sondern die Art der Entstehung, die Praxis ihrer Glieder, welche die polemische Litteratur beschäftigt. Welche Bedeutung dieser Umstand für die Grundgedanken der Symbolik gewinnen muß, wird im Verlauf unserer weiteren Ausführungen klar werden. Zunächst könnte man angesichts der heutigen Sachlage die Frage erheben, ob die Zeit der Symbolik, die ja freilich noch immer auf den Lektionsverzeichnissen unserer Hochschulen ihre Stelle hat, nicht im Ablauf begriffen sei, ob wir nicht wieder zur Polemik zurückzukehren haben, wenn wir dieselbe auch mit anderen Mitteln zu betreiben haben als die ältere Disziplin dieses Namens. Um diese Frage zu entscheiden, wird es nötig sein, vor allem den Begriff der Symbolik näher zu untersuchen, der doch keineswegs schon so sicher festgestellt erscheint, daß eine derartige Untersuchung eine überflüssige Arbeit wäre. Wir wenden uns also zunächst einer Erörterung darüber zu und richten unser Augenmerk auf

I. den Begriff der Symbolik.

Das Symbol als Erkennungszeichen des Christen als solchen stand von Anfang an im engsten Zusammenhang mit der Taufe als demjenigen Akte, durch welchen der Christ aus dem Zusammenhange der Welt heraustrat, um vollberechtigtes Glied der christlichen Gemeinde zu werden. Die bestimmte Formulierung der Grundthatsachen und Grundwahrheiten, welche den Inhalt des christlichen Glaubens bildeten, sollte das Erkennungszeichen sein, durch welches sich der einzelne aus der Gemeinde als ein ihr zugehöriges Mitglied legitimierte. Deswegen war auch das Taufsymbol zunächst das einzige und ausschließliche. In der Voraussetzung, daß die christliche Kirche nur eine und der christliche Glaube in seiner Besonderheit nur gegen die nichtchristliche Welt abzugrenzen sei, verzichtete man auf die Aufstellung weiterer Bekennt-

nisse. Freilich wurde diese Voraussetzung ja durch das Auftauchen der Häresie erschüttert. Gemeinschaften, in deren eigentümlichen Lehraufstellungen die Mehrzahl der Christen, die Leiter der Hauptkirchen insbesondere nur Widersprüche mit dem christlichen Gemeinglauben zu erkennen vermochten, machten gleichwohl darauf Anspruch, selbst auch zu der christlichen Kirche zu gehören. In der Art, wie die kirchliche Majorität diese Ansprüche zurückzuweisen unternahm, zeigte sich doch von Anfang an ein gewisser Unterschied zwischen dem griechischen und lateinischen Teil. Während die griechische Kirche das Symbol durch Zusätze ergänzte, welche die eigentümlich christliche Wahrheit zugleich in einem jene Verderbnisse ausschließenden Sinne zum Ausdruck bringen sollen, hat die römische Kirche es vorgezogen, das Symbol in seiner ursprünglichen Form festzuhalten und die häretische Abweichung durch Dekret einer rechtlich organisierten Kirchengewalt abzuweisen. Freilich das Ergebnis war schließlich ein eigentümliches, nämlich, daß diejenige Kirchengemeinschaft, welche das Taufsymbol nach den Bedürfnissen des innerchristlichen Gegensatzes modifizierte, schließlich nur ein Symbol übrig behielt, das durch konziliare Entscheidungen korrigierte Taufsymbol, während im Abendland zu diesem ursprünglichen, freilich am Ende doch auch ergänzten Taufsymbol das korrigierte der griechischen Kirche als selbständiges hinzutrat, wozu gar im sogen. athanasianischen eine dritte Formel kam, welche dem wesentlichen Christenglauben zum Ausdruck dienen sollte. Und insofern dieses Athanasianum den trinitarischen Aufbau aufgab, also sich nicht mehr als Kirchenbestimmung des christlichen Gottesbewußtseins dem außerchristlichen gegenüberstellte, sondern dogmatische Bestimmungen von innerkirchlichem Werte zu bekenntnismäßigem Ausdruck brachte, verzichtete es streng genommen auf den Anspruch, Symbol zu sein, d. h. Erkennungszeichen des Christen dem Nichtchristen gegenüber. Die griechische Kirche hatte ja freilich auch das Bedürfnis, im Bewußtsein der Gemeinde den Gegensatz gegen häretische Abweichungen durch bestimmte Formeln festzuhalten. Aber nachdem die Variationen des Taufsymbols durch die Fixierung des sogen. nicenokonstantinopolitanischen Bekenntnisses ihren Abschluß erhalten hatten, suchte sie diese dogmatischen Gegensätze in anderweitigen liturgischen

Formeln zum Ausdruck zu bringen. Wie die christologischen Streitigkeiten an das Wort *θεοτόκος* anknüpften, so war ja z. B. das sogen. Trishagion benutzt worden, um ein dogmatisches Stichwort der Gemeinde zum Bewußtsein zu bringen.

Jedenfalls aber hörte mit dem Eintritt der Kirche in das Mittelalter die Bekenntnisbildung in beiden Teilen der Kirche auf. Auch das völlige Schisma veranlaßte nicht etwa zu Symbolbildungen, zu Bekenntnisakten, durch welche die beiden Teile ihr eigentümliches dogmatisches Selbstbewußtsein zum Ausdruck brachten. Während die griechische Kirche auf weitere dogmatische Fixierungen überhaupt verzichtete, schon weil ihr nachgerade das eigentümliche Organ, durch welches eine solche Fixierung sich hätte vermitteln können, abhanden kam, hat die abendländische Kirche solche Fixierung immer noch vorgenommen, aber nicht mehr in der Form eines Bekenntnisaktes, sondern in der Form eines von der Hierarchie der Gemeinde auferlegten dogmatischen Gesetzes — denn Christentum und Kirche fiel ihr schlechthin zusammen. Zur Abschließung von der nichtchristlichen Welt genügte das alte Symbol, die Christen als solche aber waren zum Gehorsam gegen die kirchliche Gewalt, zur Unterwerfung auch unter ihre dogmatische Gesetzgebung verpflichtet. Von den Häretikern hatte man sich nicht durch ein Bekenntnis zu unterscheiden, sondern die Häretiker waren durch die rechtliche Gewalt der Kirche zum Gehorsam anzuhalten.

So fand die reformatorische Bewegung denn wohl eine reich ausgebildete traditionelle Dogmatik, aber kein Bekenntnis vor außer dem alten Taufsymbol mit den beiden genannten Nebenschößlingen. Erst diese Bewegung selbst sah sich nun veranlaßt, zum Behuf ihrer eigentümlichen kirchlichen Konstituierung einen umfassenderen Ausdruck ihrer Auffassung des Christentums im Unterschied von den traditionellen zu suchen, eine Fahne aufzupflanzen, um welche sich die neue Gemeinschaft im Unterschied von der alten sammeln könnte, ein Erkennungszeichen, durch welches sich ihre Glieder nicht nur als Christen von den Nichtchristen, sondern als Glieder einer bestimmten christlichen Gemeinschaft von den Gliedern anderer kirchlicher Gemeinschaften unterscheiden sollten. Es ist bezeichnend, daß die Führer der reformatorischen Bewegung eine Zeit

lang Anstand nahmen, die Darlegung ihrer eigentümlichen Auffassung vom Christentum als Konfession zu bezeichnen. Die **Augustana** sollte ja ursprünglich Apologie sein, sie sollte den Nachweis liefern, daß diese neue Bewegung eben nur die gemein christliche und kirchliche Wahrheit zur Anerkennung bringen wolle. Erst die Konkordienformel bezeichnet die Confessio **Augustana** als Symbolum nostri temporis und stellt sie so in Parallele mit dem Taufsymbol und seinen Nebenschößlingen, denn indessen erst war die Konstituierung einer eigentümlich reformatorischen Kirchengemeinschaft zu einer auch rechtlich anerkannten Thatsache geworden. Diese rechtliche Anerkennung schloß freilich nicht ebenso auch die Anerkennung der Existenzberechtigung der um das neue Panier sich sammelnden Gemeinschaft vonseiten der bisherigen Kirchengewalt in sich. Darum hat auch die letztere nicht etwa ihrerseits auch ein Symbol herzustellen sich bemüßigt gefunden. Ihrer bisherigen Tradition entsprechend konnte sie nur die im Bekenntnis der neuen Gemeinschaft aufgestellten eigentümlichen dogmatischen Behauptungen als dem Wesen des Christentums schlechthin widersprechende verurteilen, dieselben in eine Reihe stellen mit den bisher hervorgetretenen von der Kirche abgewiesenen Häresieen. Freilich mit der Aufstellung von canones konnten die Vertreter der mittelalterlichen Kirche in Trient sich doch nicht begnügen. Diese neue reformatorische Bewegung hatte so viele bisher kirchengesetzlich nicht erledigte Fragen in Fluß gebracht, daß für die canones ein Unterbau positiver Entscheidungen in dogmatischen Dekreten durchaus unentbehrlich schien. In so ursprünglicher Weise hatte bisher die Kirche noch nie Anlaß gehabt, sich dogmatisch zu äußern, wie in Trient — und wenn auch formell die Ablegung einer Konfession oder Aufstellung eines Symbols vermieden und auch materiell immer noch eine leicht erkennbare Differenz zwischen der Nebeneinanderstellung einer Anzahl von Dekreten und dem zusammenhängenden Tenor eines Bekenntnisses ist, so kann man doch immerhin in diesen so umfänglichen Dekreten gewissermaßen das Zugeständnis finden, daß auch die mittelalterliche Kirche eines eigentümlichen Symbols bedürfe. Nur wird man gleich hier daran erinnern dürfen, daß in dieser Form dogmatischer kirchengesetzlicher

Dekrete die Voraussetzung und Möglichkeit späterer Ergänzungen durch neue Festsetzungen ganz anders gewahret war, als bei der Form des Symbols, das den Anspruch erhebt, das Wesentliche für kirchliche Gemeinschaft ein- für allemal zum Ausdruck zu bringen. Ganz konnte immerhin auch die mittelalterliche Kirche die Form des Bekenntnisses nicht vermeiden. Dem evangelischen Katechismus gegenüber schien doch ein römischer auch notwendig. Bei der thatsächlichen Berührung der Glieder der bisherigen Kirche mit denen der neuentstandenen kirchlichen Gemeinschaften mußte für die ersteren doch eine autoritative Gesamtdarstellung der der mittelalterlichen Kirche eigentümlichen Glaubenssätze als Bedürfnis erscheinen. Und nicht nur der catechismus romanus ist doch thatsächlich eine Bekenntnisschrift, sondern wenn nicht zu einer confessio doch wenigstens zu einer professio mußte die alte Kirche sich verstehen. Die professio fidei Tridentinae, freilich ursprünglich nur zu innerkirchlichem Zwecke bestimmt, wurde doch zum Proselytenbekenntnis, in welchem den zur alten Kirche Übertretenden die unterscheidende Eigentümlichkeit derselben den neuen Gemeinschaften gegenüber zum Bewußtsein gebracht werden sollte.

So war denn trotz der Ablehnung eines eigentlichen Bekenntnisaktes seitens der mittelalterlichen Kirche immerhin genügendes Material für eine Symbolik vorhanden, für eine vergleichende Darstellung der verschiedenen Lehreigentümlichkeiten der nun nebeneinander bestehenden christlichen Kirchengemeinschaften. Daß aber von diesem Material in der angedeuteten Richtung zunächst kein Gebrauch gemacht wurde, lag in der Natur der Sache.

Hatte die alte Kirche den Bekenntnisakten, durch welche sich neue christliche Gemeinschaften von ihr abzweigten, mit Anathematismen geantwortet, konnte sie die dogmatischen Abweichungen von der nunmehr ausdrücklich als schlechthinnige Wahrheit festgehaltenen dogmatischen Tradition nur als rein willkürliche ansehen, so konnte sie gar kein Interesse haben, diese Abweichungen doch wieder in ihrem innerlichen systematischen Zusammenhang sich zurechtzulegen und auf ihr etwaiges Recht hin ernstlich zu untersuchen. Ihr Verhalten konnte nur ein polemisches sein, sie konnte sich nur zur Aufgabe stellen, bei Darstellung der kirchlichen Lehre

die ganze Ungereimtheit und Grundlosigkeit jeder Einsprache gegen ihre einzelnen Sätze zu erweisen, oder soweit sie sich mit diesen Abweichungen besonders auseinanderzusetzen unternahm, solche Nachweise bezüglich der einzelnen hervorgetretenen Widersprüche unmittelbar aneinanderzureihen. Und hätte man auf der anderen Seite es anders halten sollen? war man sich nicht bewußt, eben nur verworfen zu haben an der traditionellen Theologie, was sich im Lauf der Zeiten als Mißbrauch, als Trübung und Verkehrung des ursprünglichen Christentums eingeschlichen hatte? Wenn man erst die Augustana selbst Apologie nennen wollte und hernach sie wenigstens mit einer Apologie versah, war man sich denn nicht bewußt, daß man ja lediglich die offenbare Schriftlehre verteidige, die für jeden Unbefangenen unbezweifelbare genuine Darstellung der christlichen Offenbarung? Welches andere Motiv hatte man denn zu der mit so schmerzlichen Opfern verbundenen Lossagung von der alten Theologie als die Überzeugung, daß man das reine lautere Gotteswort verteidige, ja die wahre Kirchenlehre selbst? Konnte man vonseiten der mittelalterlichen Kirche in den dogmatischen Aufstellungen der neueren doch nur Wiederholungen alter Ketzereien sehen, warum sollten die Theologen auf evangelischer Seite nicht befugt sein, auch in der Scholastik, die sie bekämpften, doch nur einen wiedererstandenen Pelagianismus zu erkennen, gegen den sie den Konsensus der Väter aufriefen? Sie wollten ja in keinem Punkte von der herrschenden Theologie abweichen, als nur da, wo diese bisher geltende Theologie sich in flagranten Widerspruch mit der christlichen Grundwahrheit gesetzt hatte. Man wird es also nur für innerlich notwendig ansehen können, daß die Differenzen der verschiedenen Kirchen zunächst lediglich in der Form der Polemik zur Sprache kamen, und man wird diese Polemik auch zunächst nur mit aufrichtiger Teilnahme verfolgen können. Ein Werk wie des Chemnitz examen concilii Tridentini hat doch bleibenden Wert, und wenn wir mancher Argumentation nicht mehr folgen können im einzelnen, wird doch auch die heutige evangelische Theologie dieses Vorgängers auf dem Gebiete der Symbolik sich nicht zu schämen haben. Es konnte freilich nicht ausbleiben, daß, je weiter die dogmatischen Systeme auf beiden Seiten sich ausbildeten

und befestigten, die Polemik einen handwerksmäßigen Charakter annahm — daß je mehr jede Möglichkeit eines siegreichen Ausgangs des dogmatischen Kampfes verschwand, weil jede Partei ihre gewohnten Fechterkunststücke besaß, diese Polemik den Eindruck unfruchtbarer Klopffechterei machte. War auch auf evangelischer Seite ein gewisser Traditionalismus herrschend geworden und das ursprüngliche lebendige Interesse, die Frische der ersten Wiederentdecker der evangelischen Wahrheit gewichen, so konnte der Schein entstehen, als ob der Kampf eben auch nur um des Kampfes willen, einem traditionellen Interesse zulieb geführt werde und daß in Kreisen, in welchen man persönlich der Berührung mit anderen kirchlichen Gemeinschaften entrückt war, mit der Zeit ein gewisser Ekel an dieser Polemik sich regte, ist leicht erklärlich.

Manche Motive der dogmatischen Aufstellungen waren im Laufe der Zeiten nachgerade unverständlich geworden, man fühlte das Bedürfnis, sich erst auf historischem Wege über die Anlässe zur Symbolbildung wieder klar zu werden, und so entstand die Symbolik zunächst als rein historische Wissenschaft. An Benedikt Carpzows Isagoge in ecclesiarum lutheranarum libros symbolicos schloß sich die nach Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche, S. XXXIX erstmals von B. v. Sanden als theologica symbolica bezeichnete Disziplin an, welche in des älteren Walchs Introductio in libros symbolicos ihre gelehrteste Bearbeitung fand, der sich ergänzend die historische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evang.-lutherischen Kirche entstanden, anschloß.

So wenig diese neue Disziplin die alte Polemik zu verdrängen die bestimmte Absicht hatte, so sehr sie sich vielmehr gewissermassen als Hilfswissenschaft dieser älteren Disziplin betrachtete, so sehr sie ja ihrerseits auf das dogmatische Element Gewicht legte, indem sie sich zu einem Kommentar der Symbole gestaltete, so kündigte sich doch in diesem Hervortreten des geschichtlichen Interesses ein Geist der Objektivität an, der sich nicht mehr so unmittelbar mit der in den Symbolen bezeugten Wahrheit zu identifizieren vermochte, wie die ältere im unmittelbaren Kampfe erwachsene Theologie. Das neue Jahrhundert, das der Pietismus inaugurierte, begann mit einer Reaktion gegen den Eifer für die reine Lehre und damit auch

mit einer gewissen Abwendung von der Polemik; schienen doch dem größten deutschen Gelehrten, der die Schwelle des neuen Jahrhunderts überschritt, die Chancen einer Irenik, welche die alte Polemik begraben sollte, eher vorhanden zu sein als in jenen Tagen, da die feindlichen Brüder nicht auseinandergehen konnten, ohne die Versuche einer Verständigung bis zum Überdruß wiederholt zu haben. Und es dauerte nicht lange, bis in der That selbst in die Kreise der alten Kirche hinein sich jener Geist der Toleranz zu verpflanzen schien, der wenigstens einem friedlichen Nebeneinanderwohnen und damit auch einem besseren gegenseitigen Verständnis Raum zu lassen schien. Selbst das geschichtliche Interesse für die Zeiten des Kampfes erlahmte. Hatte doch schließlich die evangelische Theologie sich gewöhnt, ihre eigene Vergangenheit als eine Zeit der Finsternis zu betrachten und dem geschichtlichen Ereignisse der Kirchentrennung nur noch den Wert zuzugestehen, daß in ihr die ersten Anfänge jener unbefangenen Toleranz sich gezeigt haben, die freilich erst im Lichte der damaligen Gegenwart zu wirklicher Realisierung gelangt sei. Dieser Richtung gegenüber, welche im Symbol nur die glücklich abgestreifte Fessel für das vernünftige Denken sah, bahnte sich eine Umkehr an auf demselben Wege, auf dem die alte Polemik ihr Ende gefunden hatte, auf dem geschichtlichen.

Wenn Köllner a. a. O., S. XLII mit G. J. Plancks „Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteyen“ die neue Aera der Symbolik beginnen läßt, so liegt das Recht dazu allerdings schon darin, daß mit Planck überhaupt wieder das Interesse für das historische Element in der Theologie aufwachte. Planck selbst hatte freilich noch kein rechtes Verständnis für die Geschichte, er begriff das Interesse der dogmatischen Formuliernngen noch keineswegs genügend. Die Vorstellung von einer großen Rolle, welche rein subjektiver theologischer Eigensinn gespielt, beherrschte ihn zu sehr. Aber schon, daß er doch überhaupt es für der Mühe wert hielt, diesen geschichtlichen Kämpfen und Gegensätzen nachzugehen, war in seiner Zeit als ein wichtiger Fortschritt zu achten. Und dies war nicht der einzige. Hatte die bisherige Symbolik

sich wesentlich auf die Wissenschaft von den eigenen Symbolen beschränkt, so richtete Planck sein Augenmerk nun auf sämtliche Hauptparteien. Wohl hatte das in ihrer Art auch schon die alte Polemik gethan, allein eben doch nur so, daß sie die römischen und calvinischen Irrlehren in ganz gleicher Reihe mit denen beliebiger einzelner Ketzer zu widerlegen unternahm. Sie ließ den Umstand meist außeracht, daß diese bekämpften Irrtümer nur Momente eines ganzen kirchlichen Systems sind. Nur wo sie direkt eben die Bekämpfung einer einzelnen gegnerischen Partei sich zur Aufgabe setzte, wo sie ausschließlich einmal die Katholiken oder Calvinisten oder Socinianer bekämpfte, trat sie diesen Zusammenhängen näher, da schon das Bedürfnis der Konsequenzmacherei zum Teil dazu führte. Aber die Aufgabe einer Nebeneinanderstellung der verschiedenen Systeme konnte ihr gar nicht kommen, da sie ja jedenfalls das eigene als die gegebene feste Wahrheit voraussetzte, die sie nicht etwa als eine objektiv gegebene Größe ansah, welche man kritisch mit anderen ähnlichen Erzeugnissen in Vergleich zu stellen hatte, sondern als Ausdruck der eigenen subjektiven Überzeugung, mit dem man sich ohne weiteres identifizierte. Und umgekehrt konnte die bisherige Symbolik keinen Trieb empfinden, die anderen Lehrsysteme ebenso zu entwickeln wie das der eigenen Glaubensbekenntnisse. Nur in der Form einer Darstellung der Religionsstreitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche konnte J. H. Walch einigermaßen die Symbolik nach dieser Seite hin ergänzen. Man wird also allerdings sagen können, daß mit Planck ungefähr diejenige Disziplin beginnt, an die wir jetzt bei dem Ausdrucke Symbolik denken. Den Namen Symbolik für diese neue Disziplin zuerst gebraucht zu haben, ist das Verdienst von Marheineke, der freilich dazu durch eine etwas mystische Vorstellung vom Wesen des Symbols veranlaßt wurde. In seinen schwungvollen Äußerungen über die Bedeutung des Symbols (Christliche Symbolik, S. 5 ff.) glaubt man den Einfluß seines damaligen Kollegen Creuzer zu hören, der in anderer Weise ja auch ein Symboliker war. In der Art, wie er das historische Element wertet, tritt vor allem die Differenz von Planck hervor, aber in der gnostischen Art, wie das spekulative und historische Element kombiniert wird (vgl. z. B. a. a. O.,

S. 32 unten) giebt sich auch schon der künftige Hegelianer zu erkennen. Es ist die Idee, welche die Geschichte schafft, und wenn er im Gegensatz zu der alten Polemik, sich bis zur Anerkennung des Katholicismus innerhalb seiner Sphäre erheben will (S. 19), so weiß man nicht, hat man diesen weitherzigen Standpunkt mit Schleiermachers Anerkennung des Rechtes der Individualität auf dem Boden der Religion zu kombinieren, oder bereitet sich darin der Hegelsche Satz vor, daß alles was ist, auch vernünftig ist. Jedenfalls tragen die Ausführungen Marheinekes den Stempel einer Zeit an sich, in welcher die beginnende Zurückwendung der Christen zu dem geschichtlichen Christentum die Gegensätze, welche Kirchengemeinschaft von Kirchengemeinschaft schieden, wohl wieder zu würdigen begann, aber auch idealisierte und im Lichte der Romantik namentlich die mittelalterliche Kirche als friedfertige Genossin im Kampfe gegen eine platte Aufklärung anzusehen geneigt war. Konnte man anch eben, wenn man die vergessenen Zeugnisse positiven Christenglaubens wieder ans Licht zog, der Gegensätze, von denen sie Kunde gaben, sich nicht entschlagen, verzichtete man darum auf die Wiederholung jener bedenklichen Irenik, welche nach Formeln gesucht hatte, mit denen sich äußerlich die trennende Kluft überdecken ließe, so schien es doch möglich, einen Standpunkt zu erreichen, auf dem die trennenden Gegensätze als relativ überwundene sich darstellen sollten, d. h. eben nur individuelle, mehr oder weniger gleichberechtigte Formen des einen christlichen Glaubens zu sein schienen. Das war eine Selbsttäuschung: die Symbolik als rein objektive Nebeneinanderstellung gleichberechtigter Auffassungen des Christentums, welche Marheineke vorzugsweise mit den Volksindividualitäten kombinierte und aus ihnen zu erklären suchte, war auf die Dauer nicht möglich — und wenn Thiersch in seinen Vorlesungen über Protestantismus und Katholicismus noch zu einer viel späteren Zeit eine solche rein irenische Auffassung durchzuführen suchte, so offenbarte sich darin nur die Sonderstellung dieses Theologen, welche ihn bald den Zusammenhang mit der Entwickelung der evangelischen Kirche überhaupt zerreißen ließ. Die Zurückwendung zu der von der Kirche bezeugten positiven christlichen Wahrheit war nicht möglich, ohne daß auch die polemische Stimmung wieder auf-

wachte. Den Anstoß zu dieser Wiederaufweckung des polemischen Elementes gab vorzüglich Möhlers Symbolik. Der Kampf, der über dieser Schrift zunächst zwischen dem Verfasser und seinem Tübinger Kollegen Baur entbrannte, zeigte freilich zunächst, daß die Gegensätze vergangener Zeiten nicht mehr in völlig echter Gestalt vorhanden waren. Weder entsprach das Bild des Katholicismus, das Möhler der evangelischen Kirche zum demütigenden Vorbild zeichnete, genau jenem mittelalterlichen Katholicismus, mit dem es die alte protestantische Polemik zu thun hatte, noch war der Protestantismus, den Baur verteidigte, der genuine unserer Symbole. Schon damals erhob sich die Frage, wieweit denn eine Disziplin, welche mit dem Namen Symbolik auch den Anspruch erhebt, den Inhalt der Symbole zu Darstellung zu bringen, sich auf theologische Privatschriften berufen dürfe, wie Möhler gethan inbezug auf den evangelischen Lehrbegriff mit der schon echt jesuitischen Motivierung, daß ja dieser Lehrbegriff doch nur das Erzeugnis einer einzelnen Subjektivität sei, nicht wie der katholische das einer geschichtlich fortgehenden Offenbarung. Noch mehr hätte man freilich fragen müssen: sind es die augenblicklich in einer Kirche herrschenden theologischen Auffassungen, die in der Symbolik in Vergleichung gestellt werden sollen oder die urkundlich zu erhebenden Lehrbegriffe? Auf römischer Seite zunächst trat freilich ein Prozeß ein, der diese letzte Streitfrage für ihn selbst weniger akut erscheinen lassen konnte. Einerseits nämlich trat ein lebhafter Eifer hervor, die relativ idealere Entwickelung, welche auch den Katholicismus ein Jahrhundert hindurch zu nehmen geschienen hatte, wieder rückgängig zu machen, anderseits erinnerte dieser restaurierte Katholicismus stark genug daran, daß er als fortgehende Offenbarungsinstanz auch seinen Lehrbegriff ergänzen und erweitern könne und deswegen immer nach seiner jeweiligen Gegenwart beurteilt sein wolle. In dieser immer schärferen Ausbildung gerade derjenigen Elemente in ihm, an welchen vorzüglich die reformatorische Bewegung Anstoß genommen hatte, gab der Katholicismus den Anlaß, daß auch die protestantische Polemik direkt wieder aufgenommen wurde, welche ihrerseits natürlich auch vom Standpunkt heutiger Theologie aus ihre Angriffe ausführt.

Wir werden in dem Wiederaufleben der Polemik, die sich auch unter diesem Titel einführt, eine notwendige Aufgabe erkennen und derselben, wenn nicht ihren alten, so doch überhaupt einen Platz im Organismus der theologischen Wissenschaft einräumen. Aber sollte die dazwischen hinein entstandene Symbolik nicht daneben auch noch ihren Platz behaupten dürfen? Dies wird man schon deswegen zugestehen müssen, weil die Polemik, wie sie durch Hase wieder erweckt, durch Tschakert fortgesetzt wurde, schon ihrem Umfange nach nicht sich mit ihrer älteren Namensschwester deckt. Jene ältere Polemik erstreckte sich auf alle Lehrabweichungen von der eigenen Konfession auf die calvinischen, socinianischen, armenianischen so gut als auf die katholischen. Die moderne Polemik wird sich auf den Widerspruch gegen die römischkatholische Kirche beschränken. Auch der reformierten Kirche gegenüber eine Polemik in gleichem Stil wiederaufleben zu lassen, wird doch im Grunde wenig Neigung vorhanden sein, und aus anderen Gründen dürfte auch der Socinianismus vor solchen polemischen Extrabemühungen sicher sein. Nun aber ist es doch für die Theologie Bedürfnis, über die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Kirchen überhaupt eingehendere Auskunft zu geben, sie kann dieses Bedürfnis dem anderen, die eigene Gemeinschaft in ihrer Berechtigung gegen Angriffe von außen her festzuhalten nicht unterordnen.

Mit dieser Aufgabe aber die Lehreigentümlichkeit der eigenen Kirche in ihrem Unterschied von allen anderen kirchlichen Typen zu klarer Darstellung zu bringen, hängt die weitere zusammen, daß sie im Anschluß an den älteren beschränkteren Begriff der Symbolik über die Anlässe zur Bildung der eigenen Bekenntnisse und Lehrformeln aber darüber hinaus auch über Anlaß, Sinn und Bedeutung der Bekenntnisse und Formeln der anderen Kirchen orientiert, wenn sie das nun freilich auch in knapperer aber auch prinzipiellerer Weise thun muß als zu einer Zeit geschehen konnte, in welcher die Zeit der Theologie für andere Aufgaben noch nicht so in Anspruch genommen war als heutzutage. Sie wird also allerdings zunächst objektiv zu verfahren haben und auch die Eigentümlichkeit der eigenen Kirche urkundlich darzulegen und eben darum an die offiziellen Kundgebungen sich zu halten haben. Nicht die

besondere theologische Auffassung der heutigen Theologen wird maßgebend sein können, sondern die allgemein anerkannte der Bekenntnisse. Um diese zu eruieren, wird denn allerdings nicht nur da und dort auch die theologische Eigentümlichkeit derer zu beachten sein, welche bei Herstellung jener Urkunden thätig waren, sondern auch die Weiterentwickelung, welche auf Grund der Symbole statte fand und die geeignet ist, die Tendenz der letzteren zu beleuchten. Ja, es wird sich uns noch weiterhin ergeben, daß und warum eine Ausführung der der Symbolik gestellten Aufgabe gar nicht durchzuführen ist, wenn nicht auch der theologische Standpunkt des Symbolikers sich als in direktem Zusammenhang mit jenen Urkunden stehend ausweist.

Damit ist denn aber gegeben, daß eine Objektivität im Sinne einer gleichgültigen Parteilosigkeit bei der Symbolik gar nicht anzustreben ist. Die Symbolik darf und soll auch Polemik in sich schließen. Man kann bis zu einem gewissen Grade den Satz zu geben, daß die verschiedenen Kirchen auch gewisse religiöse Individualitäten darstellen, von denen jede auch ein gewisses Recht vertritt. Aber daneben ist nicht zu übersehen, daß die verschiedenen Kirchen auch verschiedene Entwickelungsstufen repräsentieren, von denen die je untergeordnete auch in dem Maße ihres relativen Rechtes verlustig geht, in welchem sie sich dem richtigen Fortschritt verschließt und darum genötigt ist, in verkehrter Richtung fortzuschreiten.

Die Symbolik hat also keine Ursache, sich des Familienzusammenhangs mit der alten Polemik zu schämen, wenn sie auch in der Methode sich erheblich von dieser letzteren unterscheiden, den Gegensatz an manchen Punkten vielleicht verschärfen, an andern mildern wird, auf alle Fälle wird die Symbolik unserer Zeit ja nicht mehr von der Voraussetzung ausgehen können, daß die evangelische Auffassung des Christentums sich ganz schlechterdings mit der in der Schrift schon niedergelegten Dogmatik decke. Auch der überzeugteste evangelische Theolog, der davon durchdrungen ist, daß die reformatorische Theologie einen unendlichen Fortschritt in dem Verständnis des Christentums und seiner Urkunden gebracht und daß die reformatische Theologie bis heutigen Tages nicht durch ein

noch tieferes Verständnis überboten ist, wird sich doch nicht getrauen, lediglich auf dem Wege vorurteilsloser Exegese die Dogmatik der evangelischen Symbole so zu konstruieren, daß kein Zweifel auch über die einzelnen Punkte möglich ist. Für den evangelischen Symboliker kann unmöglich jede Abweichung von den Symbolen der eigenen Kirche Häresie sein. Insofern hat er eine andere Stellung zu den Symbolen als der Polemiker des 16. und 17. Jahrhunderts. Das Symbol gehört für ihn zunächst der Geschichte an und will objektiv von ihm beurteilt sein. Darum ist er Symboliker und nicht Polemiker trotz aller Polemik, die bei seiner Arbeit mit unterläuft. Und es gehört zu den spezifischen Vorzügen der reformatorischen Kirche, daß sie eine Symbolik kennt, während die mittelalterliche Kirche nach Möhlers Versuch doch mehr oder minder bestimmt diese Disziplin wieder aufgegeben hat und auch, wo sie den Titel der Polemik vermeidet, thatsächlich zu dem Standpunkt der alten Polemik zurückkehrte.

Wenn so die Symbolik, auch soweit sie die Polemik in sich aufnimmt, doch durch ein sehr scharfes Charaktermerkmal von der alten Polemik sich unterscheidet, wird sie dagegen in einer anderen Hinsicht mit der alten Polemik übereinstimmend von der modernen sich unterscheiden. Der kirchliche Kampf ist in unseren Tagen ja wesentlich auf das praktische Gebiet übergetragen worden. An die äußere Mission wie an das, was wir innere nennen, an Kultus, an politische und soziale Wirkungen knüpft sich vielfach der Gegensatz an, und eine Polemik der Gegenwart wird es kaum vermeiden können, auf diese weiten Gebiete ihre Blicke zu richten. Gerade die Vorführung dieser konkreten Differenzpunkte gehört zu dem besonderen Reiz, welchen die Polemik darbietet. Die alte Polemik war wesentlich und ausschließlich dogmatisch. Die „falsche Lehre" wollte sie bekämpfen, und nur die dogmatischen Aufstellungen des Gegners hatten für sie Bedeutung. Ohne Zweifel wird ja freilich der Wert und die Bedeutung dieser dogmatischen Aufstellungen sich vielfach nur ermessen lassen nach den praktischen Konsequenzen, und deswegen wird denn auch, wo man es zunächst nur auf einen Kampf über dogmatische bzw. ethische Grundsätze abgesehen hat, die Herbeiziehung von illustrierendem Material aus dem Gebiete des

Kultus, der Sitte, der politischen und sozialen Verhältnisse nicht entbehren können, aber ex professo darauf einzugehen, wird die Symbolik weder durch die in ihrem Namen liegende Aufgabe, noch durch die aus ihrer Geschichte resultierende verpflichtet sein. Sie ist durch ihren Namen zu nichts anderem verpflichtet als dazu, den in den Symbolen gegebenen Inhalt darzustellen und in seinem Unterschied von dem der Symbole anderer Kirchen zu beurteilen und ihre geschichtliche Entwickelung führt sie auf nichts anderes als auf die Beschäftigung mit der doktrinellen Seite des Gegensatzes. Diese Seite ist und bleibt doch noch immer der Kernpunkt des Gegensatzes, namentlich der Geistliche muß darüber vor allem Klarheit haben. Die Theologie kann eine Disziplin nicht entbehren, in welcher vor allem die verschiedenen Lehren beurteilt werden. Unterzieht sich die Symbolik dieser Aufgabe, so wird sie für ein Eingehen auf diese äußeren Dinge nicht viel Zeit haben. Wenn man freilich mit Marheineke so hohen Wert auf das nationale Element, das bei den verschiedenen Kirchenbildungen bedingend sei, glaubt legen zu müssen, mag man für Erklärung der Differenzen auf der Hereinnahme der Statistik und Beschreibung der sittlichen und sozialen Verhältnisse bestehen, die thatsächlichen Verhältnisse sprechen nicht dafür, daß die nationalen Charaktertypen so durchaus entscheidend seien. Es wird sich vielmehr zeigen lassen, daß die eigentümliche Auffassung des Christentums schon über die Art und das Maß entscheidet, in welchem das nationale Element mit dem kirchlichen sich mischt. Die Symbolik dürfte also auch innerlich keinen Grund haben, diesen weiteren Kreis von Differenzen zu ihrem Inhalt zu schlagen. Vieles davon kann sie der praktischen Theologie überlassen, und weitere Bedürfnisse mögen die Hilfswissenschaften der Statistik, Polemik u. s. w. zu befriedigen suchen.

Symbolik ist also unseres Dafürhaltens eben diejenige theologische Disziplin, welche die in den urkundlichen Zeugnissen der verschiedenen Kirchen niedergelegten und in ihnen zu bleibender Geltung gekommenen Lehrdifferenzen nach ihrer geschichtlichen Entstehung und ihrem genuinen Sinn darzustellen und in ihrem Wert für das

richtige Verständnis und die volle Verwirklichung der christlichen Offenbarung abzuschätzen hat.

Man kann nun fragen, ob nicht diesem Inhalt der Disziplin ein anderer Name besser entsprechen würde als der zweideutige Name Symbolik, der ja auch zur Bezeichnung von Schriften völlig anderen Inhalts mehrfach gebraucht wurde, ob nicht der Titel: „Vergleichende Darstellung der Lehrbegriffe der verschiedenen Kirchen“ der angemessenere wäre. Ohne Zweifel ist die Frage nach dem richtigen Namen einer Disziplin keine ganz gleichgültige, und ein Name, der kurz und treffend den wirklichen Inhalt sofort zum Ausdruck bringt, ist ja für einen Gewinn zu achten, allein die bisher vorgeschlagenen anderweitigen Titel zeichnen sich mindestens nicht durch Kürze aus, und die „Vergleichung der verschiedenen Lehrbegriffe“ läßt ebenso wenig die Bezugnahme auf die Quellen dieser Lehrbegriffe als die Hindeutung darauf hervortreten, daß es sich doch auch um den Nachweis der Bildung dieser Lehrbegriffe handelt. Wir möchten also doch der Theologie die Festhaltung des herkömmlichen Namens Symbolik empfehlen. Je mehr sie auf Ausnutzung ihres Patents auf diesen Namen hält, desto weniger werden andere versucht sein, den Titel ferner für ihre ganz andersartigen wissenschaftlichen Darstellungen in Anspruch zu nehmen. Daß die christliche Theologie auf die Bezeichnung „Symbol“ für ihre Grundbekenntnisse ein wohlerworbenes historisches Recht hat, wurde oben erwiesen, und daß die Bedeutung: theologia symbolica daraus verständlich ist und auch die moderne Symbolik den wesentlichen Inhalt jener älteren theologia symbolica aufgenommen hat, ist auch bereits gezeigt worden. Der Vorzug der Kürze kommt dem Namen ohnehin unbestritten zu.

II. Encyklopädische Stellung der Symbolik.

Das Recht einer besonderen Disziplin der Symbolik scheint aber immer noch nicht festzustehen, so lange sich uns nicht auch die Überzeugung ergeben hat, daß der Inhalt, den wir unter diesem Titel zusammenfassen, nicht nur einer anderen Wissenschaft abgeborgt und nur aus Opportunitätsgründen als für sich bestehender

Teil einem umfangreicheren Ganzen, zu dem er eigentlich gehört, entnommen ist. Es scheint nun nahe zu liegen, daß man in dem Inhalt der Symbolik, wie er oben angegeben wurde, doch nur ein zur Kirchen- und Dogmengeschichte gehöriges Stück sieht. Gehört es nicht recht eigentlich zur Aufgabe der Kirchengeschichte, die Entstehung neuer Kirchenbildungen nach allen ihren Seiten darzustellen, insbesondere auch die Entstehung jener urkundlichen Zeugnisse, in welchen eine kirchliche Gemeinschaft ihr eigentliches Selbstbewußtsein zum Ausdruck gebracht hat, zu beschreiben? Welche höhere Aufgabe könnte denn die Dogmengeschichte haben als den dogmatischen Bildungen nachzugehen, welche endlich in solchen Knotenpunkten zusammenlaufen, wie wir solche in den Bekenntnissen haben. Könnte sich die Dogmengeschichte unter irgendeinem Vorwande der Verpflichtung entziehen zu einer Eruierung des genuinen Sinnes der Bekenntnisschriften im Sinne jener älteren theologia symbolica, wie wir sie namentlich seit Carpzov entstehen sahen? Es scheint doch, daß es lediglich praktische Gründe sind, welche eine Ausscheidung dieser theologia symbolica veranlaßten. Weil eine kirchen- oder dogmengeschichtliche Darstellung, welche sich über andere epochemachende dogmatische Bildungen in ebenso eingehender Weise verbreiten würde, wie dies bezüglich der reformatorischen Symbolbildung für den Protestanten Bedürfnis ist, notwendig alle vernünftigen Grenzen einer einheitlichen wissenschaftlichen Darstellung sprengen müßte, darum allein scheint dieses Stück ausgeschieden werden zu müssen zum Behuf besonderer Bearbeitung. Das scheint die einzige ratio für Absonderung der Symbolik zu sein. Oder sollte vielleicht noch eine andere Abteilung der theologischen Wissenschaft Ansprüche auf den Inhalt unserer Disziplin erheben? könnte nicht am Ende die systematische Theologie daran erinnern, daß ja doch auch in ihrer Aufgabe die Sicherung der christlichen Wahrheit falle, daß sie auf dogmatischem und ethischem Gebiet der Abgrenzung ihrer Aufstellungen gegen abweichende Auffassungen nicht entbehren könne, daß ihre wichtigsten dogmatischen Behauptungen wie in der Lehre von der Kirche, von der Rechtfertigung, von den Sakramenten oft gar nicht verständlich seien ohne eingehende Rücksichtnahme auf die Gegensätze anderer Kirchen, daß so manche

wichtige ethische Frage über gute Werke, Vollkommenheit, Gesetz, Gelübde u. s. w. durchaus eine Berücksichtigung auch der anderen kirchlichen Auffassungen erheische und daß, wenn sie diese Gegensätze unparteilich und gründlich entwickeln wolle, sie sich des Eingehens auf die Festsetzungen der Bekenntnisse und auf den Ursprung dieser Gegensätze schlechterdings nicht enthalten könne? Sind denn nicht auch heute noch die großen dogmatischen Werke des 17. Jahrhunderts wahre Arsenale für diejenigen, welche den Gegensatz der Kirchen zur Darstellung bringen wollen? Ist es nicht am Ende doch eben auch nur die Opportunität, welche uns veranlaßt, diese Gegensätze in der Dogmatik und Ethik als bekannt vorauszusetzen und bei der Entwickelung der eigenen Ansicht so zu verfahren, als hätten wir den Leser über die katholische, reformierte u. s. w. Ansicht schon genügend ins Klare gesetzt und bedürfte es nur einer kurzen Erinnerung daran? Wird sich also nicht am Ende die Symbolik nur als Zweig und Hilfswissenschaft der systematischen Theologie entpuppen, die bestimmt ist, nur gründlich und urkundlich zu entwickeln, was Glaubens- und Sittenlehre nur gelegentlich, in flüchtigen Umrissen darstellen kann?

Der Umstand, daß zwei Disziplinen mit ohne Zweifel sehr scheinbaren Gründen auf die Symbolik Ansprüche erheben können, dürfte von selbst darauf hinweisen, daß doch am Ende diese Symbolik mehr Selbständigkeit beanspruchen darf, als man ihr auf den ersten Anblick zugestehen möchte. Kann man zweifeln, ob sie der historischen oder theologischen Theologie zuzurechnen ist, so wird der Schluß berechtigt sein, daß sie keiner von beiden ganz angehören kann.

Die Symbolik ist doch nicht nur eine Monographie aus dem Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte. Man kann in keiner Weise im Zweifel sein, daß eine Monographie über den Gegensatz des Arianismus und Athanasianismus oder über Pelagianismus und Augustinismus dem rein geschichtlichen Gebiet angehört. Auch wer durchaus auf dem Standpunkt des Nicänums steht, wird doch etwa eine Darstellung des Inhalts des nicänokonstantinopolitanischen Symbolums und den Nachweis seiner Entstehung nicht für etwas anderes ausgeben wollen, als für eine

geschichtliche Studie. Warum sind wir doch bei der Symbolik unserer Sache nicht so sicher? — Gewiß nicht nur darum, weil die Symbolik eben nicht nur einen einzelnen Gegensatz entwickeln will, sondern alle kirchlichen Gegensätze. Wer aber ein Werk über die Hierarchie der ersten vier Jahrhunderte schreiben wollte, hätte ja auch Gelegenheit, sehr verschiedene Systeme mit dem kirchlichen in Vergleich zu stellen und würde dennoch lediglich eine historische Arbeit thun. Und auch darin kann der Unterschied nicht gesucht werden, daß die einzelnen Gegensätze, die in der Symbolik zur Sprache kommen, umfassendere, durchgreifendere sind als die in den beispielsweise angenommenen Fällen. Es ist ja allerdings eine monographische Behandlung in viel höherem Grade angezeigt, wo es sich um den Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus handelt, um zwei Systeme, die eine ganze Fülle von dogmatischen und ethischen Fragen betreffen, als z. B. inbezug auf den von Augustinismus und Pelagianismus, bei dem die einzelnen in Frage gestellten Punkte wesentlich nur als Näherbestimmungen einer Differenz über ein einzelnes Dogma erscheinen. Denn an sich könnten doch auch die vielen bei einer und derselben Gelegenheit angeregten Kontroversen rein von geschichtlicher Bedeutung sein. Vielmehr werden wir den wesentlichen Unterschied anderswo suchen müssen.

Wenn die Gegensätze, welche die Symbolik zu behandeln hat, einen viel umfassenderen Charakter an sich tragen als diejenigen, welchen als epochemachenden sonst die Dogmengeschichte eine monographische Behandlung widmet, so weist das doch darauf hin, daß die Symbolik es mit prinzipiell verschiedenartigen Auffassungen des Christentums überhaupt zu thun hat, mit Auffassungen, welche zu Grundlagen eigener religiöser Gemeinschaftsbildungen wurden. Die Symbolik unterscheidet sich also dadurch von der rein dogmengeschichtlichen Betrachtung, daß sie *kirchliche* Differenzen beschreibt, nicht nur dogmatische, also nicht nur Differenzen, welche auf eine Krisis im Werden und der Weiterbildung eines Dogma hindeuten, sondern Differenzen, welche den bleibenden Grund eines neuen Bildungsprozesses darstellen. Darum haben wir als Inhalt der Symbolik bezeichnet die urkundliche Darstellung der zu *bleibender*

Geltung gekommenen Differenzen. Die anderweitigen Lehrstreitigkeiten, wenn auch im allgemeinen auf die Folgezeit fort- und in ihr nachwirkend, haben sich doch nicht als bleibende Differenzen fortpflanzen können, deren jede aus sich selbst wieder ein ganzes System heraussetzte und Basis einer ganz eigentümlichen Entwickelung wurde. Der Unterschied zwischen dem Inhalt der Symbolik und der dogmengeschichtlichen Monographie läßt sich vielleicht am ehesten deutlich machen durch den Hinweis darauf, daß die Dogmengeschichte meist zu erlahmen pflegt, wenn sie an der großen Kirchenspaltung angekommen ist. Sie verfolgt die einzelnen Dogmen durch alle Phasen und Entwickelungen hindurch, sie geht auch den verschiedenen Strömungen nach, welche sich in der Dogmatik geltend machen, aber mit der großen Kirchenspaltung verliert sich bei dem Bearbeiter und Leser das alte Interesse. Bis dahin erscheint die dogmatische Entwickelung als eine einheitliche. Wenn auch der Strom sich vom 7. Jahrhundert an schon teilt in einen abendländischen und morgenländischen, so verliert sich der letztere doch für unseren abendländischen Gesichtskreis bald im Sande. Wen interessiert noch die mittelalterliche Theologie der Byzantiner, außer etliche Entdeckungsreisende, die einen eigentümlichen Zug zum Exotischen haben? Der gewöhnliche Theolog begnügt sich mit wenigen Kenntnissen und die gewöhnlichen Lehrbücher mit kurzen Notizen darüber. Im übrigen folgt man dem abendländischen Strome und interessiert sich für die scholastischen Schulen und ihre hohen Häupter. Aber von der Mitte des 16. Jahrhunderts an, von dem Zeitpunkt an, da die getrennten Kirchen ihr eigenes Dasein führen, müßte auch die Dogmengeschichte sich konsequent in verschiedene Dogmengeschichten spalten, denn welchen Einfluß üben die Kirchen fortan noch in dogmatischer Beziehung auf einander aus? Während wir in der Scholastik immer noch mit Interesse die Voraussetzungen unseres eigenen Dogmas wahrnehmen, können uns die neuen Dogmen der katholischen Kirche nur noch als Ausgestaltungen der Konsequenzen ihrer falschen Prinzipien interessieren, für die Gestaltung unserer eigenen Dogmatik kommen sie weder negativ, noch viel weniger positiv in Betracht. Von der Reformationszeit an steht der Historiker auch vollends auf einem, wenn man will ein-

seitigen Standpunkt. Er ist kirchlich gebunden, und wenn er die Entwickelung des Dogmas im ganzen der christlichen Kirche darstellen will, wird er notgedrungen zum Polemiker, der nicht mehr in der einen Seite etwa auch ein Moment der Wahrheit anerkennen kann, sondern der auf der einen oder anderen Seite nur die Auswirkung einer verkehrten Richtung zu erkennen vermag. Die zur kirchlichen Organisation entwickelte Differenz hat fortdauernde bleibende Geltung gewonnen; sie gehört nicht nur der Geschichte, sondern auch der Dogmatik an. Darum ist, wie oben angedeutet wurde, Voraussetzung der Symbolik, daß die Symbole, die sie behandelt, nicht bloß zu einer gewissen Zeit ihre Geltung gehabt haben, um für uns nur noch mittelbaren Wert zu haben, durch einzelne Fragestellungen, die sie angeregt, durch Nachwirkungen, die sie ausüben, sondern daß sie noch heute Erkennungszeichen für religiöse Gemeinschaften sind, daß sie noch heutzutage den eigentümlichen Ausgangspunkt der dogmatischen Arbeit charakterisieren. Hat es auch die Glaubenslehre der evangelischen Kirche darauf abgesehen, das Christentum zu möglichst vollkommenem Ausdruck zu bringen und verzichtet sie darum darauf, das Symbol vorweg als Instanz geltend zu machen, nennt sie sich deshalb auch häufiger christliche, als lutherische, reformierte oder auch nur evangelische Dogmatik, so wird sie doch ihren eigentümlichen kirchlichen Standpunkt nie verleugnen und die symbolischen Bestimmungen anderen kirchlichen Gemeinschaften gegenüber immer zu vertreten sich verpflichtet fühlen.

So sehr sich wenigstens auf dem Boden der reformatorischen Kirche — und nur auf diesem giebt es doch nach unseren früheren Ausführungen eine Symbolik — auch bemühen mag, objektiv, geschichtlich zu verfahren, zunächst von der eigenen dogmatischen Stellung noch abzusehen, man kann nun einmal in dogmatische Gegensätze sich nicht versenken, ohne ein eigenes dogmatisches Interesse zu haben. Und die Symbolik soll auch nicht kühl bis ans Herz hinan zu sein versuchen. Sie hat die verschiedenen kirchlichen Systeme ja auch nach ihrem Werte für richtige Darstellung der christlichen Offenbarung abzuschätzen und ist auch eine spezifische Hilfswissenschaft für die Dogmatik.

Die Symbolik nimmt einfach eine ganz analoge Stellung in der Theologie ein, wie die biblische Wissenschaft. Die evangelische Theologie wird ja immer auch in der Entstehung ihrer kirchlichen Gemeinschaft eine sekundäre Offenbarung sehen, ein besonders bedeutsames Hervortreten der in der Geschichte der christlichen Kirche überhaupt erkennbaren Leitung Gottes und Wirksamkeit seines Geistes, wie er in dem Ursprung des Christentums überhaupt die Offenbarung κατ' ἐξοχὴν die reine Wirkung des göttlichen Geistes anerkennt. Wie ihm darum die Offenbarung, deren Urkunde wir in der Schrift haben, nicht bloß geschichtliche Bedeutung hat, nicht nur der Ausgangspunkt einer dogmatischen Entwickelung ist, welche unter Abstreifung von Vergänglichem gewisse Grundgedanken festgehalten und weiter ausgestaltet hat, sondern eine bleibende Autorität, mit der er sich im Einklang halten muß, will er anders Christ sein, wie er darum die reine Subsumierung der biblischen Theologie unter die geschichtliche Theologie immer beanstanden wird, so wird er auch nicht zugeben können, daß die Symbole lediglich Entwickelungsknoten in dem geschichtlichen Prozeß seien, sondern, so gewiß er an die Zukunft seiner Kirche glaubt, wird er in ihnen auch Zeugnisse von bleibendem Werte sehen, die nicht einfach nur in den Kreis der Geschichte fallen.

Ist die Symbolik, sofern sie theologia symbolica ist, in dem älteren Sinne auch wesentlich geschichtliche Wissenschaft, so ist sie, sofern sie auch die alte Polemik in sich aufgenommen hat, zugleich von dogmatischer Bedeutung, und es wird sich danach auch die Möglichkeit einer verschiedenen Behandlungsweise denken lassen — je nachdem das historische oder dogmatische Interesse dabei vorwiegt — aber keiner dieser beiden Gesichtspunkte sollte je ganz fehlen.

III. Der Umfang der Symbolik.

Was gehört denn nun aber danach in die Symbolik? welchen konkreten Inhalt hat sie? Wir haben als Inhalt die Lehrdifferenzen der verschiedenen Kirchen bezeichnet, wie sie in urkundlichen Zeugnissen niedergelegt sind. Aber was sind die verschiedenen Kirchen? wie viele Kirchen giebt es, deren Differenzen zu behandeln

sind? ich finde nicht, daß irgendwo schon eine klare Antwort darauf versucht worden wäre. Vielmehr wird meist schon auf den Titeln die Absicht kundgegeben, den Glauben der Kirchen und Kirchenparteien zur Darstellung zu bringen und da pflegt denn neben der pièce de resistance dem Dogma der katholischen, lutherischen und reformierten Kirche — wo man nicht gar diese beiden letzten Gemeinschaften mit einander kombiniert — ein buntes Ragout von kleineren Gemeinschaften, in deren Kreis gewöhnlich auch die griechische Kirche fast anhangsweise aufgenommen wird, serviert zu werden. Da treten auf: Socinianer, Baptisten, Quäcker, Arminianer, Methodisten u. s. w. Die Darstellung verliert sich in die endlose Perspektive der Sekten und muß wohl zu der indiskreten Frage führen, ob etwa auch die Mormonen als Dessert noch in die Symbolik gehören und ob der Theolog, der sich vermißt, über Symbolik eine Vorlesung zu halten oder ein Buch zu schreiben, verpflichtet sei, seine Studien allen diesen interessanten Gemeinschaften zuzuwenden. Schon die Unmöglichkeit, wirklich dies endlose Gebiet in einer wissenschaftlich fruchtbaren Weise in den Rahmen einer Vorlesung oder eines Lehrbuches zusammenzudrängen, mußte doch zu der Frage drängen, ob denn der Symboliker rein nach zufälligen Antrieben und Eindrücken sich seinen Stoff abgrenzen soll oder ob sich methodisch ein Abschluß finden lasse. Es müßte doch der ganze Wert dieser Disziplin schwankend werden, wenn nun das, was man zu erwarten hat und zu fordern berechtigt ist von derselben, doch wieder ganz im Unklaren bliebe. Es muß sich also doch wohl ein Weg finden lassen, auf dem man zu einer sicheren Stoffabgrenzung gelangt.

Und in der That glauben wir schon in der bisherigen Darstellung auf diesen Weg hingewiesen zu haben. Wenn es sich in der Symbolik nur um Lehrdifferenzen handelt, die zu bleibender Geltung gelangt sind, so wird man zum Voraus alle diejenigen Lehrsysteme ausschließen müssen, welche eine aktuelle Autorität nicht mehr ausüben. Was hat die heutige Symbolik noch mit den Socinianern zu schaffen? Ohne Zweifel sind sie eine interessante dogmenhistorische Erscheinung. Aber weil heutzutage noch etliche unitarische Geistliche in Ungarn und Siebenbürgen existieren, können

sie doch kein höheres Interesse in Anspruch nehmen als die Arianer, die ja seiner Zeit eine ungleich bedeutendere kirchliche Stellung einnahmen als je die Socinianer. Und ebenso wenig dürften die Arminianer ein solch aktuelles Interesse in Anspruch nehmen. Da wäre wohl den Jansenisten eher noch ein solches zuzubilligen, auf deren Darstellung noch kein Symboliker verfallen zu sein scheint — ohne Zweifel darum, weil sie so wenig als die mit ihnen verbündeten Altkatholiken ein bestimmtes Bekenntnis abgelegt, vielmehr ihren Widerspruch gegen die mittelalterliche Kirche auf einen einzelnen Punkt beschränkt haben. Wenn dies ein Grund sein soll zum Ausschluß des Lehrsystems einer Gemeinschaft aus der Symbolik, könnte derselbe nicht auch zugunsten des Ausschlusses noch anderen Gemeinschaften sich geltend machen lassen? Sieht man die Sache nur äußerlich an, so werden die Differenzpunkte zwischen dem Methodismus und dem reformierten System sich doch auch auf sehr wenige Punkte reduzieren lassen. Wenn man sieht, wie leicht in der Praxis der Unterschied zwischen dem reformierten Schotten und dem Methodisten verschwindet, so kann man in der That fragen, ob sich eine gesonderte Darstellung der letzteren verlohne. Aber selbst wenn wir diese Frage verneinen und darum neben denjenigen Kirchenparteien, welche kein aktuelles Interesse mehr darbieten, auch diejenigen ausschließen wollten, deren eigentümliche Glaubenslehre sich nur als Modifikationen der Systeme größerer Kirchenparteien darstellen, würden wir wohl kaum zu einem klaren Abschluß gelangen. Es würde in vielen Fällen sich schwer bestimmen lassen, ob genügendes Material für Darstellung eines Lehrsystems vorliege.

Vielleicht kommen wir einen Schritt weiter, wenn wir uns erinnern, daß oben festgestellt wurde, wie die Dogmengeschichte gewissermaßen an der Symbolik ihre Grenze finde, sofern der einheitliche Fluß der ersteren sich nicht weiter fortsetzen könne, da die verschiedenen Kirchen nun selbständige theologische Entwickelungsreihen aus sich erzeugen.

Die Symbolik wird sich also auch nur mit solchen Lehrsystemen zu befassen haben, welche den Ausgangspunkt zu einer eigentümlichen theologischen Entwickelung, welche auch heute noch fortdauert,

gebildet haben. Gemeinschaften, in welchen keine eigentümliche theologische Entwickelung vorhanden ist, würden wir auszuschließen berechtigt sein. Woher aber kommt es, daß in einzelnen kirchlichen Gemeinschaften diese theologische Entwickelung mangelt? Der Grund kann möglicherweise ein zweifacher sein. Entweder hängt dieser Mangel damit zusammen, daß eine Gemeinschaft eben nur eine ephemere Existenz hatte. Ohne Zweifel würde ja der Socinianismus eine theologische Weiterentwickelung erfahren haben, wenn er imstande gewesen wäre, eine dauernde Existenz zu gewinnen. Oder aber kann dieser Mangel daher rühren, daß eine kirchliche Gemeinschaft kein eigentlich theologisches Interesse hat, sondern nur gewisse dogmatische Punkte isoliert für das Bewußtsein ihrer Glieder geltend zu machen sucht.

Gehen wir aber im Fragen weiter und suchen dahinter zu kommen, warum gewissen Erscheinungen nur ein ephemeres Dasein beschieden ist und andere kein theologisches Interesse haben, so wird sich auch darauf eine Antwort finden lassen. Der ephemere Charakter kirchlicher Bildungen wird sich daraus erklären, daß sie des Bandes entbehren, den der Glaube an eine gewisse bleibende, weil geoffenbarte Wahrheit bildet und des Zusammenhanges mit der kirchlichen Tradition entbehren. Der Socinianismus war ja nun freilich davon durchdrungen, daß er eine wirkliche auf supranaturalem Wege geoffenbarte Wahrheit zur Basis seiner Existenz habe. Allein diese Offenbarung wollte er doch auf den Umkreis dessen beschränkt wissen, was der natürliche Menschenverstand zu fassen und zu umspannen vermochte. Er suchte eben das Mysterium aus der Religion zu bannen und brachte in keiner Weise ein wirkliches neues positives Prinzip zum Ausdruck. So viele kritische Verdienste diese Richtung auch haben mag, mit der Kritik, mit der bloßen Abschneidung von Anstößen und mit der Abreißung der kirchlichen Tradition bringt man es zu keiner bleibenden, dauernden, kirchlichen Organisation. Kein späterer Versuch einer unitarischen, aufklärerischen Kirche, die kein neues selbständiges Prinzip zur Basis hatte, vermochte auch nur annähernd eine Gemeinschaft von ähnlichem Umfang und ähnlicher Dauer hervorzubringen. Das Schicksal des Socinianismus ist das Mene Tekel für alle späteren ähnlichen Ver-

suche — für alle Häresen; denn das ist eben der Begriff der Häresie, daß sie ohne positives neues Prinzip lediglich mittelst kirchlicher Zersetzung einzelner Teile des seitherigen Dogmas, mit völligem Heraustreten aus der bisherigen Tradition ein religiöses Gemeinschaftsleben zu gestalten sucht. Die Häresie aber muß die Symbolik der Dogmengeschichte überlassen, sie wird auf dieselben um so eher verzichten können, als dieselben trotz ihrer Vielseitigkeit doch im wesentlichen sich immer um den Versuch drehen, das Christentum zum bloßen Moment der natürlichen Geistesentwickelung zu machen. Und wenn nun auch Gemeinschaften anderer Art, welche nicht in gleicher Weise das eigentümlich Christliche preisgeben, welche vielmehr gewisse, sehr positive dogmatische Aufstellungen in einseitiger Weise zur Signatur ihres Charakters machen, doch auch keine theologische Weiterentwickelung aufweisen, so hängt das mit ihrem praktischen gesetzlichen Charakter zusammen, mit ihrem Versuch, in einem solch einzelnen Punkte das Kriterium für die wahre Christenheit zu gewinnen. Über diesem Bestreben, eine reine Gemeinde herzustellen, geht das lehrhafte Interesse verloren, und wenn die Häresie sich schließlich wieder verflüchtigt, in den Strom des allgemeinen kirchlichen Lebens zurücksinkt oder der allgemeinen weltlichen Geistesentwickelung, gehen Bildungen dieser letzteren Art auf dem Wege fortgehender Spaltung zugrunde. Während die einen Bildungen zu weit sind, das spezifische Wesen des Christentums preisgeben und deswegen keine solide Basis für ein kirchliches Leben darbieten, sind die anderen, die Sekten, zu enge, als daß ein höherstrebender Bau sich darauf gründen ließe. (Vgl. meine Schrift über die Kirche, Leipzig 1884.) Die Symbolik wird also ein Recht haben, auf die Beschreibung der häretischen Lehrsysteme und der sektiererischen Eigentümlichkeiten zu verzichten. Wohl wird es immer Häresie geben und die Apologetik hat sich je nach Bedarf mit ihr zu beschäftigen, allein soweit die Symbolik auch Polemik ist, kann sie dies Geschäft, den Gegensatz gegen ihren eigenen kirchlichen Standpunkt darzulegen der systematischen Theologie überlassen, die zunächst immer die gegenwärtige Gestalt der Häresie und eine vergangene nur soweit in Betracht zu ziehen und zu widerlegen hat, als dieselbe in der Gegenwart noch fortwirkt. Und ebenso ist die

Beleuchtung des Gegensatzes gegen die Sekte der Dogmatik bzw. praktischen Theologie zu überlassen, denn teils handelt es sich ja eben nur um einzelne streitige Punkte, wie z. B. die Lehre von der Kindertaufe den Baptisten, die Lehre von der Heilsordnung den Methodisten, die Lehre vom christlichen Amte den Irvingianern gegenüber, teils sind alle diese einzelnen Abweichungen doch nur Symptome einer allen Sekten gemeinsamen Tendenz der Tendenz auf Herstellung einer reinen Kirche, deren Bekämpfung gleichfalls in die Dogmatik gehört. Auch in der Praxis ist es durchaus verkehrt, diesen Sekten mit Geltendmachung der dogmatischen Unterscheidungslehren wehren zu wollen. Es ist gar nicht der Zweifel an der Richtigkeit der kirchlichen Dogmatik, der die Leute zu den Baptisten, Methodisten u. s. w. zieht, sondern der Gedanke, eine höhere Stufe der Heiligkeit, eine innigere vollkommenere Gemeinschaft zu erlangen. So bleibt also für die Symbolik nun übrig, die Lehrsysteme der Kirchen, d. h. derjenigen christlichen Gemeinschaften zu entwickeln, welche zu einer dauernden kirchlichen Existenz gekommen sind und die in ihrer theologischen Entwickelung ein aktuelles Interesse darbieten. Sie wird im wesentlichen nicht über die vier Kirchen: die beiden katholischen und die beiden reformatorischen hinauszugehen haben.

Wenn wir demnach bei Bemessung des Umfangs der Symbolik auf das aktuelle Interesse Gewicht legen, das eine kirchliche Gemeinschaft für uns hat, folgt daraus nicht, daß die Symbolik etwa die Aufgabe hätte, sich auch der dogmatischen Arbeiten, welche auf die Symbole aufgebaut wurden, als Quellen zu bedienen. Das verbietet schon ihr bleibender geschichtlicher Charakter. Diese theologische Entwickelung ist nur mittelbar für sie von Wert, sofern sie zur Illustration der ursprünglichen Tendenz der Symbole dient. Sofern nun freilich in der römischen Kirche das Vorhandensein eines permanenten Quells der Offenbarung behauptet wird und damit auch die Möglichkeit der Entstehung neuer Dogmen, so gewinnt hier von selbst die Symbolik ihre Ausdehnung auf die Gegenwart: Es versteht sich von selbst, daß durch die Definition der immaculata conceptio, den Syllabus, das Vaticanum manche früheren Darstellungen der Symbolik in wesentlichen Punkten ob-

folet geworden sind. Wenn durch diese fortgehende Produktion von Dogmen die Tendenz früherer noch unbestimmterer dogmatischer Bildungen in erwünschter Weise sich offenbart, während bei mancher über das Verständnis der reformatorischen Symbole sich erhebenden Frage, man in der That ungewiß sein kann, in welcher Richtung ihre Konsequenz führt — man denke an manche Fragen, die sich an die Lehre von der Schrift, Prädestination, vom Abendmahl anknüpft, so macht anderseits die diplomatische Redeweise namentlich der tridentinischen Beschlüsse viel mehr noch als bei den evangelischen Symbolen eine Exegese durch die hauptsächlichsten Apologeten zum Bedürfnis. In gewissem Sinne hätte man vielleicht auf evangelischer Seite mehr Grund zu der Behauptung, daß die Symbolik auch die kirchlich approbierten dogmatischen Darstellungen einzelner zurate ziehen müsse, als auf katholischer, die nicht nur durch Möhler, wie wir bereits hörten, geradezu den Unterschied zwischen Bekenntnis und reformatorischer Privatschrift leugnete, sondern noch immer mit Vorliebe ihre Angriffe auf die schroffsten Äußerungen Luthers in seiner Schrift de servo arbitrio basiert, wo nicht gar auf apokryphe Mitteilungen aus den Tischreden. Steht doch jedenfalls so viel fest, daß ja in der evangelischen Kirche dem einzelnen Dogmatiker viel mehr Freiheit individueller Lehrbildung gegönnt ist, als in der katholischen, und daß deswegen eine vage Benützung beliebiger Dogmatiker nicht nur dann ein Unrecht ist, wenn man geschichtlich die dogmatische Gestalt der Reformation feststellen will, sondern auch dann, wenn man den noch in Geltung befindlichen Lehrbegriff angreifen will. Durch Kirchenlied, Katechismus, Liturgie behauptet das Bekenntnis unter uns doch immer noch eine viel größere Geltung, als man nach den Heterodoxieen so vieler Dogmatiker glauben sollte, und selbst die Predigt pflegt sich wohl thatsächlich oft enger an das Bekenntnis anzuschließen, als man nach den lauten Protesten gegen Bekenntniszwang vermuten sollte. Man wird also auch den noch im allgemeinen in Geltung befindlichen evangelischen Gemeinglauben doch im wesentlichen nicht unrichtig darstellen, wenn man historisch richtig den Lehrgehalt der Bekenntnisse wiedergiebt. Der Gedanke, die Symbolik als vergleichende Darstellung der Lehrbegriffe der verschiedenen Kirchen zu

behandeln und in die letzteren auch die Weiterbildung in der Dogmatik aufzunehmen, wäre eine Vermischung der Afugaben verschiedener Disziplinen. Die Geschichte der Theologie hat ihr besonderes Gebiet, und wenn man aus demselben auch nur diejenigen Dogmatiker in die Symbolik herüberziehen wollte, welche sich ex professo an das Bekenntnis anschlossen, so würde man beiden Gebieten unrecht thun, der Geschichte der Theologie einen erheblichen wertvollen Teil ihres Besitzes rauben und den Inhalt der Bekenntnisse in das Licht einer doch am Ende nicht ganz adäquaten Entwickelung rücken. Jene eigentümliche Qualität der Bekenntnisse, vermöge deren sie für eine ganz eigenartige theologische Entwickelung in ähnlicher Weise den Ausgangspunkt bilden, wie in vollkommener Weise für die ganze christliche Theologie der Schrift, hängt doch am Ende auch wesentlich mit der relativen Weite und Unbestimmtheit der Bekenntnisse zusammen, vermöge deren sie die Möglichkeit verschiedener Richtungen, die aus ihnen sich entfalten, darbieten.

So wird denn auch nach dieser Seite hin der Umfang der Symbolik sich im wesentlichen fest umgrenzen lassen, wenn auch immerhin im Zusammenhang mit dem verschiedenen Standpunkt des Bearbeitens mehr oder weniger erklärender und ergänzender Stoff aus nicht offiziell anerkannten Schriften beigezogen werden mag.

IV. Die Anordnung des Stoffes.

Nicht geringe Schwierigkeiten bietet für die Symbolik die Anordnung des Stoffes. Ihre doppelte Eigentümlichkeit als dogmatische und historische Disziplin scheint ja ein entgegengesetztes Verfahren zu erfordern. Wenn es sich darum handelt, das Dogma der eigenen Kirche im Gegensatz zu einer anderen darzustellen und zu rechtfertigen, so scheint es ja keinen besseren Weg zu geben als den, daß man bei jeder dogmatischen Frage die verschiedenen Beantwortungen nebeneinander stellt, um danach zu prüfen, welche von ihnen nun die richtige ist. Es war das naturgemäß die Art, wie die Dogmatik früher arbeitete. Es werden bei dieser Methode die einzelnen exegetischen und dogmatischen Gründe, welche für die verschiedenen Antworten ins Feld geführt werden, gewürdigt und

zu widerlegen gesucht. Und so hat denn auch bis auf den heutigen Tag diese Methode ihre Anhänger gefunden. Sie leuchtet namentlich für den Gebrauch auf dem Katheder sehr ein, da ja dem Studierenden die Eigentümlichkeit der eigenen Position gerade in der unmittelbaren Zusammenstellung mit der entgegengesetzten sich am leichtesten einprägen zu müssen scheint. Es scheint alles so behältlich zu werden, wenn man etwa nach der bekannten Winerschen Zusammenstellung in tabellarischer Form die verschiedenen Formeln sich einprägt, in welchen die Differenzen sich zuspitzen. Und läßt sich nicht auch wissenschaftlich eine solche Methode rechtfertigen? sind diese Formeln nicht eben entstanden im Kampfe, hat sich unsere Dogmatik nicht wesentlich gebildet im Verhältnis und Gegensatz gegen die mittelalterliche scholastische Dogmatik. Setzt das Verständnis der reformatorischen Positionen nicht fast überall die mittelalterliche Anschauung voraus, in Beziehung auf welche sie aufgesucht und befestigt wurden? Und auch der Ausdruck, den das mittelalterliche Dogma vor allem in Trient empfangen, ist ja durchaus bedingt durch die Rücksicht auf die reformatorische Theologie. Die Symbolik will ja doch nicht die evangelische und katholische Dogmatik an sich darstellen sondern in ihren Gegensätzen, und wie könnte sie dieser Aufgabe besser nachkommen als durch unmittelbare Nebeneinanderstellung der gegensätzlichen Bestimmungen über die einzelnen Punkte?

Aber so vieles für diese gebräuchliche Art der Darstellung sprechen mag, es wird doch kaum gelingen, auf diese Weise wirklich zu einem tieferen Verständnis der Gegensätze zu gelangen. Die bloße Formel, in welcher schließlich die Gegensätze sich zum Ausdruck bringen, ist doch immer nur verständlich aus einem größeren Zusammenhange heraus. Was nützt mich z. B. die Formel in, cum et sub in der lutherischen Abendmahlslehre, wenn ich keine Einsicht darein habe, was denn die deutschreformatorische Theorie für ein Interesse damit schützen wollte? Und selbst wenn ich durch eine Exegese der Formel nun zeige, wie damit die Theorie habe den Gedanken einer bloßen Simultanität der leiblichen und geistigen Nießung im calvinischen Sinn, wie den der Wandlung im römischen habe abwehren und die volle Verbindung der beiden Elemente

nur für den sakramentlichen Genuß habe festhalten wollen, so ist damit doch schließlich wenig erklärt. Denn welches Interesse die deutsche Reformation daran gehabt habe, diese anderweitigen Anschauungen abzuwehren, wird ja daraus noch nicht deutlich. Dazu kommt, daß die Stellung der einzelnen dogmatischen Fragen im ganzen ja eine völlig verschiedene ist. Das leuchtendste Beispiel hierfür ist gerade die evangelische Lehre von der Rechtfertigung. Die Frage, ob dieselbe aus dem Glauben allein oder auch mit aus den Werken erfolge, ist eine sehr unfruchtbare, so lange man über die Bedeutung der Rechtfertigung in den verschiedenen Lehrsystemen nicht im klaren ist. Es dürfte sich bald zeigen, daß der Begriff der Rechtfertigung im evangelischen Sinne in der katholischen Theologie überhaupt fehlt. In der That sind die Fragestellungen ja ganz verschieden in den verschiedenen Systemen, so daß man oft gar nicht imstande ist, entsprechende Erklärungen aus dem anderen Lager zu vernehmen. Welche Rolle spielt im Gegensatz der beiden protestantischen Kirchen die Christologie, die von der katholischen Kirche in der Zeit der Reformation kaum Beachtung fand. Man wird also doch wieder dahin gedrängt, die einzelnen Aufstellungen in den verschiedenen kirchlichen Systemen in ihrem innerlichen Zusammenhang zu beobachten. Es handelt sich gewissermaßen darum, jede der kämpfenden Armeeen in ihrem Fürsichsein, in ihrem inneren Gefüge kennen zu lernen, den Feldzugsplan der einzelnen sozusagen zu studieren — die Bedeutung, die für sie die einzelnen Positionen haben, zu verstehen. So haben denn in der That auch Marheineke, Köllner u. a. nach diesen Gesichtspunkten die verschiedenen Systeme für sich darzustellen gesucht. Man lernt jedes in seiner inneren Zusammenstimmung kennen und vieles, was nur willkürlich erschien, nur der launische Verderb der lauteren Wahrheit, wird auf diese Weise faßlich, mutet uns nicht mehr so fremdartig und widerspruchsvoll an, wie wenn wir es in seiner Isolierung betrachten. Allein es ist klar, daß bei dieser Darstellungsweise die polemische Seite der Symbolik ganz zu kurz zu kommen droht. Wie Marheineke von dem Gedanken ausgeht, daß die Verschiedenheiten der Lehrsysteme der christlichen Kirchen nur auf der Verschiedenheit gleichberechtigter Individualitäten beruht, so geht auch

bei Köllner das Bestreben, die innere Konsequenz des römischen Systems aufzuzeigen, unbemerkt in eine Art Apologetik über; die Verkehrtheit der einzelnen Sätze in ihrem Widerspruch gegen die urkundliche Schriftlehre und das Wesen des Christentums wird beinahe vergessen über der Anerkennung der Konsequenz, welche diese Sätze verbindet. Die Symbolik will doch nicht nur die Streitkräfte der verschiedenen Kirchen in ihrer verschiedenen Organisation sich vergegenwärtigen, sondern sie in ihrem Kampf gegen einander ins Auge fassen, sie will ja überall auch zu einem Urteil darüber gelangen, welchen Wahrheitsgehalt die einzelnen Aufstellungen haben, ob sie dem urkundlichen Wesen des Christentums näher oder ferner stehen. Dieses Interesse wird aber schwerlich sich befriedigen lassen, wenn man so die Systeme im ganzen betrachtet. Dazu kommt die Versuchung, daß man, im Begriff das Ganze eines Systems darzustellen, leicht auch solche Punkte ausführlicher in Betracht zieht, welche für den Gegensatz keinen Wert haben. Ohne Zweifel muß man ja, will man zu einem vollen Verständnis der Gegensätze gelangen, oft mannigfach hinausgehen über die eigentlich kontrovers gewordenen Lehrsätze. Welchen Einfluß übt die Lehre von Gott auf die verschiedenen streitig gewordenen Lehren, und doch ist ausdrücklich mindestens nicht zwischen der evangelischen und katholischen Kirche darüber verhandelt worden. Ebenso wird es sich verlohnen, wenn man doch auf die mittelalterliche Christologie auch einen Blick thut, obgleich ja, wie gesagt, zwischen der evangelischen und römischen Kirche ein ausdrücklicher Widerspruch dabei nicht laut wurde. Aber immerhin muß doch der Unterschied festgehalten werden zwischen den latenten Voraussetzungen und den mit Bewußtsein streitig gewordenen Punkten. Aber diese Voraussetzungen müssen dann eben auch als solche behandelt, dürfen nicht wie die eigentlich streitigen Lehren in gleichem Umfang dargestellt werden. So will sich doch eine die einzelnen Systeme als solche in ihrem Nacheinander behandelnde Darstellung überall als irreführend erweisen.

Es liegt, wenn beide zunächst sich darbietende Methoden nicht als ganz zweckentsprechend sich darstellen, der Gedanke an eine Kombination nahe, durch welche man sich die Vorteile der beiden Arten, den Stoff zu ordnen, sichern zu können hofft. Es scheint nur

darauf anzukommen, daß man zwei Teile macht, in deren einen man den einen, in deren andern man den zweiten gleichberechtigten Gesichtspunkt zur Anwendung bringt. Der Gedanke liegt nahe, dadurch zu helfen, daß man einen prinzipiellen Teil von einem ausführenden unterscheidet — in den ersteren die Darstellung der polemischen Beziehungen der einzelnen Systeme zu einander verlegt, um dann jedes einzelne ganz unabhängig vom andern weiter auszuführen, oder daß man umgekehrt in dem prinzipiellen Teil eine kurze Übersicht über das Ganze jedes dieser Lehrsysteme zur Darstellung bringt, um dann die einzelnen Dogmen nebeneinander darzustellen. Allein eine solche Darstellung hat doch immer etwas Ungenügendes. Das Interesse pflegt sich dann im prinzipiellen Teil mehr oder weniger zu erschöpfen. Geht man dann daran, die Differenzen im einzelnen zu schildern, so entbehren sie doch wieder des klaren Zusammenhangs mit dem Prinzip — die einzelnen Bestimmungen stellen sich doch nicht als notwendige Glieder einer einheitlichen Grundanschauung dar und umgekehrt, wenn man dann nach einer Erörterung der prinzipiellen Gegensätze die einzelnen Systeme für sich darstellt, so vergißt man leicht über den inneren Zusammenhang der letzteren die polemischen Beziehungen, die nur in der Einleitung gegeben sind, und wiederum diese allgemeinen Erörterungen machen leicht den Eindruck des Ungegründeten, weil sie nicht im einzelnen belegt sind. Eher würde dieser prinzipielle Teil als Facit der Darstellung des einzelnen an den Schluß gehören.

Wie man aber auch diese Einrichtung näher gestalten möge, immer bleibt der Schein bestehen, als ob diese Systeme ein einfaches Nebeneinander darstellten, individuelle gewissermaßen gleichberechtigte Ausgestaltungen des gemeinsamen christlichen Prinzips. Selbst wenn die *polemische* Aufeinanderbeziehung genügend zur Darstellung kommt, so fehlt die Einsicht in ihre *geschichtliche* Aufeinanderbeziehung. Die verschiedenen kirchlichen Systeme stehen aber doch im Verhältnis geschichtlich bedingter Abfolge. Das eine System ist eine höhere und vollkommenere Darstellung und Durchführung des christlichen Prinzips als das andere, und es muß sich fragen, ob das nicht auch schon in der Anordnung des Stoffes

sich geltend machen kann. Wir sind im allgemeinen davon durchdrungen, daß es sich bei keiner theologischen Disziplin um die Statuierung einer ganz vollkommenen Methode handeln kann, selbst nicht bei der Exegese. Gewisse Schwierigkeiten werden überall bleiben — die Notwendigkeit der Wiederholung wird nie ganz zu vermeiden sein. Aber für relativ vollkommener als die anderen Methoden würde uns doch eine Anordnung des Stoffes erscheinen, die wir als genetische bezeichnen möchten. Es käme darauf an, zu zeigen, wie diese Lehrsysteme sich gebildet haben und eines aus dem andern gewissermaßen entstanden ist.

Bei dieser Anordnung würde vorab die Darstellung der griechisch-katholischen Kirche eine andere, und wie uns scheinen will, fruchtbarere Stellung gewinnen, als sie gewöhnlich in den Lehrbüchern findet. Während sie in diesen gewöhnlich mit einer Stelle im Anhang sich begnügen muß und man sich vergeblich bemüht, zu den dogmatischen Bestimmungen der abendländischen Kirche die analogen der morgenländischen zu finden, wird uns dieses ganze Kirchenwesen viel verständlicher, wenn wir sie an den Anfang stellen, in ihr die früheste und rudimentäre kirchliche Ausführung des christlichen Prinzips erkennen. Auf diesem Wege werden wir auch vielleicht zu der Einsicht gelangen, wie es kam, daß diese Kirche gewissermaßen mumifiziert wurde, so daß die verschiedenen Einwirkungen, welche auf dieselbe vom Abendlande aus versucht wurden, keine eigentliche Bewegung in ihr zu erzeugen vermochten — warum ein Glaubensbekenntnis im abendländischen Sinne eigentlich in ihr gar nicht ausgestaltet wurde, so daß auch die Bekenntnisschriften, die wir haben, der Katechismus des Mogilas u. s. w. nicht die Geltung und Bedeutung beanspruchen können, wie die abendländischen Bekenntnisse. Trägt die griechisch-katholische Kirche so im wesentlichen den antiken Charakter, so ist dagegen die römisch-katholische ebenso wesentlich die Kirche des Mittelalters und wie dieses letztere zum wesentlichsten Faktor das Erbteil der spätrömischen Entwickelung hat, so hat auch die mittelalterliche Kirche ihre Wurzeln in jenen Zeiten, in welchen die abendländische Kirche sich von dem Einfluß der griechischen emanzipierend, ihre eigenen Wege einschlägt. Wenn man von jeher geneigt war, in der Sym-

bolik bis auf Augustin zurückzugehen, so hat ein solcher Rückgang sein besonderes Recht darin, daß in Augustin die abendländische Theologie das volle Bewußtsein ihrer Eigentümlichkeit und Selbständigkeit gewann. Es wäre einseitig, wollte man, wie Kattenbusch in dieser Zeitschrift seiner Zeit gethan hat (Jahrg. 1878, S. 190 f.), Augustin zum eigentlichen Urheber des mittelalterlichen Katholicismus machen, namentlich in der Lehre von der Kirche — worauf wir noch zurückkommen werden. Aber das kann keine Frage sein, daß der Versuch, eine Einsicht in das Wesen der mittelalterlichen Kirche zu gewinnen, von dem Punkte ausgehen muß, wo die abendländische Kirche ihre eigentümlichen Interessen von denen der morgenländischen deutlicher sonderte und während diese letztere sich gewissermaßen einspann zu einer schlafähnlichen Existenz, die erstere zu neuer fortschrittlicher Entwickelung ausholte. Die mittelalterliche Kirche ist freilich nicht eine einfache Weiterbildung der griechisch-katholischen — vielmehr kommt in ihrer Entwickelung gerade zum Vorschein, daß sie von Uranfang an durch ein andersartiges Interesse bewegt war als die griechisch-katholische, aber darum werden wir sie doch als eine höhere Stufe, als weiter entwickelte Exposition des Christentums zunächst bezeichnen können und gerade dadurch, daß wir sie in ihrem Ausgangspunkte da erfassen, wo sie von der griechischen Schwester sich scheidet, werden wir eine Einsicht in ihr eigentümliches Wesen gewinnen. So wenig die Symbolik, wie wir schon oben sahen, mit der Dogmengeschichte zu verwechseln ist, so sehr sie sich hüten muß vor den Gedanken, die ganze dogmengeschichtliche Entwickelung zu reproduzieren, so wird sie doch die Hauptetappen zu bezeichnen nicht wohl umhin können, auf welchen das Dogma, wie es am Ende des Mittelalters sich darstellt, geworden ist.

Das Dogma der römisch-katholischen Kirche ist freilich nicht genau das der mittelalterlichen Kirche. Indem der Fluß dogmatischer Entwickelung durch die Krisis der reformatorischen Bewegung hindurchging, nahm dieselbe doch einen neuen eigentümlichen Charakter an. Und hier stellt sich denn unserer Methode eine scheinbare Schwierigkeit entgegen. Das Dogma der römischen Kirche ist ja in seiner heutigen Gestalt durch die reformatorische Bewegung

bedingt. Schon chronologisch angesehen ist ja der Abschluß des Dogmas in den Trienter Beschlüssen jünger als die Mehrzahl der reformatorischen Glaubensbekenntnisse, wenigstens auf lutherischem Boden — von den Zusätzen ganz abgesehen, welche das Dogma erst in jüngster Zeit erhalten hat. Wenn die Trienter Synode selbst auch Reformsynode sein wollte, freilich nicht in Beziehung auf das Dogma, so hat auch die protestantische Irenik ihr diesen Charakter zugebilligt in Hinsicht auch auf das Dogma, und es mag ja in einzelnen Punkten auch sich ein solch reformatorischer Einfluß nachweisen lassen. Aber mit ebenso viel Recht kann man ja auch sagen, ist das mittelalterliche Dogma noch verschärft worden, schon eben insofern, als die gewissermaßen auf naivem Wege entstandenen Lehraufstellungen nun den Bedenken gegenüber festgehalten wurden, die dagegen geltend gemacht worden waren. Aber um den alten gotischen Bau für eine neue Zeit wohnlich zu machen, mußten auch Bauveränderungen vorgenommen werden, die dem Ganzen wirklich ein etwas andersartiges Ansehen gaben. Die mittelalterliche Dogmatik enthielt ja auch Elemente, auf welche die reformatorische Anschauung Anspruch machte. Man darf nun gerade an Augustin und gerade auch an seine Lehre von der Kirche erinnern, um sich zu überzeugen, daß, wenn Melanchthon in der Apologie auch im apologetischen Interesse etwas übertreibt mit der Behauptung, daß die reformatorische Theologie nur etliche zumeist erst eingeschlichene Behauptungen bekämpfe, mit der römischen Kirche dagegen sich im Einklang wisse, diese Behauptung nicht so ganz grundlos ist. So konnte es denn in der That scheinen, als müßte, wenn wir genau die von uns vorgeschlagene Methode verfolgen wollen, die Darstellung des reformatorischen Angriffes zwischen die der mittelalterlichen Kirche und der aus dem Tridentinum entstandenen eingeschoben werden. Allein es braucht auch kaum erst bemerkt zu werden, daß das eine nicht zu rechtfertigende pedantische Ausdeutung eines an sich unzweifelhaft richtigen Gedankens wäre. Wenn wir die mittelalterliche Kirche in dem Stadium ihrer Lehrentwickelung darstellen wollen, in dem sie Gegenstand des Angriffes vonseiten der reformatorischen Bewegung war, so kann dies ja in der Symbolik nur den Zweck haben, diejenigen Punkte hervorzuheben, an

welche sich der spätere kirchliche Gegensatz anknüpfte. Also diejenigen theologischen Richtungen, welche auch in der mittelalterlichen Kirche eine der reformatorischen Auffassung relativ analogere geltend machten, können ja höchstens bei Darstellung der reformatorischen Theologie zur Sprache kommen und bleiben hier, bei Schilderung derjenigen theologischen Entwickelung, welche Gegenstand des Angriffes wurde, zunächst außer Betracht. Wenn wir also bei Darstellung der mittelalterlichen Kirchenlehre uns auf diejenige Seite, welche controvers wurde, beschränken, so wird es auch leicht sein, zu zeigen, wie weit infolge des reformatorischen Angriffs eine Modifikation, Verschärfung oder Weiterbildung der vorreformatorischen Position eintrat. Die Vorwegnahme der allgemeinen Tendenz des reformatorischen Einspruchs ist dabei eine Irrationalität, welche bei keiner systematischen Wissenschaft ganz zu vermeiden ist, da es im Wesen des Systems liegt, daß die einzelnen Teile sich gegenseitig bedingen, während die wissenschaftliche Darstellung doch zunächst nur das Nacheinander geben kann. Darüber kann ja doch kein Zweifel sein, daß die aus der reformatorischen Bewegung hervorgegangenen Kirchen nur aus der mittelalterlichen heraus und im Gegensatz zu ihr verständlich sind, und es kann also auch darüber kein Zweifel entstehen, ob die eine oder andere Kirche voranzustellen sei.

Viel ernstlichere Schwierigkeiten ergeben sich daraus, daß dieser Angriff in der Reformation ein doppelseitiger war und kein einheitlicher, daß wir eine Zweiheit der reformatorischen Kirchen haben. Hier scheint nun die einfache historisch genetische Aneinanderreihung in die Brüche zu geraten, und zunächst werden wir ja auch in der That zugestehen müssen, daß das Verhältnis der beiden reformatorischen Kirchen zu einander ein andersartiges ist als das dieser beiden Kirchen zu den beiden katholischen. Wenn die beiden reformatorischen Kirchen den katholischen gegenüber wesentlich als höhere Stufen in der Erfassung des Christentums sich darstellen, so stehen sie unter einander mehr im Verhältnis verschiedener gleichberechtigter Individualitäten. Freilich wie wir vom evangelischen Standpunkte aus zugeben können, daß auch die abendländisch-katholische Kirche nicht nur unter dem Gesichtspunkte einer untergeordneten Entwicke-

lungsstufe des Christentums zu betrachten ist, sondern daneben auch Elemente enthält, welche ihr einen gewissen Anspruch gewähren, auch als berechtigte individuelle Ausprägung des Christentums Anerkennung zu fordern, so werden wir umgekehrt sagen, daß, wenn die beiden reformatorischen Kirchen vorzüglich im Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung stehen, sie doch immerhin auch das Verhältnis der Abstufung zulassen. Wir Lutheraner werden uns nicht leicht in der Auffassung irre machen lassen, daß das reformierte Lehrsystem zum Teil sehr deutlich vorreformatorische Motive enthält und trotz seines äußerlich schrofferen Gegensatzes gegen das mittelalterliche System doch in Wahrheit diesem letzteren noch um eine Sprosse näher steht als das der deutschen Reformation.

Wir Lutheraner werden darauf bestehen, daß trotz des eifrigeren Biblicismus des reformierten Lehrsystems doch die lutherische Doktrin das eigentümlich christliche Prinzip zu noch adäquaterem Ausdruck bringt als jenes erstere. Immerhin aber bleibt es dabei, daß die beiden reformatorischen Kirchen nicht so entstanden sind, daß eine sozusagen erst aus der anderen sich herausgebildet hätte, als eine höhere Entwickelungsstufe. Vielmehr stehen beide zunächst neben einander in ihrem Protest gegen das mittelalterliche Lehrsystem, und man könnte vielleicht versucht sein, der Schwierigkeit, um deren Beseitigung es sich handelt, dadurch zu entgehen, daß man die beiden Kirchen wenigstens in ihrem Gegensatz gegen die katholischen Kirchen als Einheit behandelt, um dann nur anhangsweise auch über die individuellen Unterschiede zwischen den beiden Lehrfragen Auskunft zu geben.

So sehr eine solche Methode einer Theologie entsprechen möchte, welche in der kirchlichen Union einen wesentlichen Fortschritt sieht, so bedenklich wäre es doch gerade für eine solche Theologie, eine Stütze zu suchen in einer höchstens bei oberflächlicher Betrachtung haltbaren Position. Daß jedenfalls, geschichtlich angesehen, die Differenz der beiden reformatorischen Systeme eine wesentliche und tiefgreifende war, wird eine wissenschaftliche Betrachtung am wenigsten in Abrede ziehen wollen; aber auch von aktueller Bedeutung bleibt der Gegensatz. Mag von Anfang an der Kalvinismus, wie er in Deutschland sich geltend machte, mit Ausnahme der nieder-

rheinischen Gebiete, die mit den Niederlanden in unmittelbarer Berührung sich befanden, eine gewisse Unionstendenz an sich getragen und die Eigentümlichkeit der deutsch-reformierten Gemeinden sich vollends im Laufe der Zeit in einer Weise abgeschwächt haben, welche das Recht der kirchlichen Scheidung fraglich machen muß — in den außerdeutschen Gebieten ist dieser Typus zum Teil noch in einer Schärfe ausgeprägt, die bei aller gegenseitigen brüderlichen Hochschätzung, doch die durchgreifende Differenz nie vergessen läßt. Die Symbolik wird also ihrer Aufgabe nur gerecht werden können, wenn sie die Verschiedenheit der Ausgangspunkte beider reformatorischen Systeme anerkennt. Und sie wird danach auch eine Methode in Darstellung der reformatorischen Kirchenlehre in Anwendung zu bringen haben, welche dieses doppelte Verhältnis der Zusammengehörigkeit und des Gegensatzes der beiden Systeme zum Ausdruck bringt.

Statt die beiden Systeme so für sich zur Darstellung zu bringen, dürfte es sich empfehlen, einen Querschnitt durch sie beide zu machen und diejenigen Teile beider Systeme, durch welche sie sich gegen die mittelalterliche Kirche in Gegensatz stellen, von denjenigen zu scheiden, welche zwischen ihnen beiden kontrovers sind. Bei Behandlung des ersten Teiles würde dem lutherischen System der Vortritt zu lassen sein; da dasselbe schon chronologisch in erster Linie in Wirksamkeit trat und doch wohl auch in Ausbildung der positiven Antithese dem reformierten System überlegen ist. Das letztere wäre hier mehr als Ergänzung des lutherischen Gegensatzes darzustellen — vor allem in seinem, von dem letzteren verschiedenen Ausgangspunkte, wie in seinen radikaleren Tendenzen und Konsequenzen, die doch auch wieder eine gewisse Gleichartigkeit mit der mittelalterlichen Kirche nicht verkennen lassen. Daran würde sich dann eine Darstellung der zwischen beiden Kirchen kontroversen Lehren anschließen. Wenn diese Darstellung sich der Nebeneinanderstellung der in Betracht kommenden dogmatischen Aufstellungen beider Parteien bediente, so dürfte der Haupteinwand, der oben gegen die Anwendung dieser Darstellungsform auf die Symbolik überhaupt geltend gemacht wurde, kaum in Betracht kommen. Denn einmal sind ja wirklich die hier zu behandelnden Lehren eben nur aus An-

laß der Kontroverse ausgebildet worden. Die Fragestellungen waren doch in beiden Systemen ganz dieselben z. B. in der Abendmahlslehre, Christologie u. s. w. Daß und warum die Antworten verschieden ausfielen, müßte sich dann allerdings aus dem früheren Nachweis der verschiedenen Ausgangspunkte und der damit zusammenhängenden verschiedenen Interessen ergeben. Auch das Bedenken, daß damit die Übersicht über den Zusammenhang der beiden reformatorischen Systeme in sich selbst verhindert werde, dürfte nicht allzu gewichtig sein. Würde nur immer darauf hingewiesen, wie sowohl die Ausbildung des Gegensatzes gegen die mittelalterliche Kirche, als des Gegensatzes unter einander mit den verschiedenen Ausgangspunkten in direktem Zusammenhange steht, so dürfte es nicht so schwierig sein, auch aus dieser relativen Verschlingung der beiden Systeme deren eigentümliche Gestalt zu erkennen. Größere Schwierigkeit wird bei dieser Anordnung daraus erwachsen, daß die Scheidung zwischen den Punkten, welche zum Gegensatz gegen die mittelalterliche Kirche gehören und denen, welche eigentlich nur zwischen den beiden reformatorischen Kirchen kontrovers wurden, sich keineswegs leicht vollziehen läßt.

Man wird hier oft im Zweifel sich befinden, und es wird ohne ein gewisses Maß von Wiederholung nicht abgehen — ich weiß z. B. nicht, wie man bei Schilderung des Gegensatzes der reformierten Lehre gegen die mittelalterliche Theorie die Prädestination übergehen könnte, und doch kann auch, wenn man den Gegensatz der beiden reformatorischen Systeme unter einander bespricht, dieser Punkt nicht entbehrt werden. Man wird ja wohl beide Male verschiedene Gesichtspunkte geltend machen können, aber zur Sprache muß doch die Lehre beide Male kommen. Nur weiß ich anderseits auch nicht, wie man bei dem Versuche, jedes System geschlossen darzustellen, eine klare Einsicht in die Gegensätzlichkeit bekommen soll. Wenn wir also hier die Unvollkommenheit unserer Methode willig zugeben und dankbar wären, wenn jemand die von uns erstrebten Vorteile auf einem praktischeren Wege uns zu erreichen lehrte, so glauben wir doch, daß trotz dieses Mangels die vorgeschlagene Methode den anderen gegenüber immer noch Vorteile gewährt, welche die Anwendung derselben entschieden empfehlen müssen.

Eine klare Einsicht in die Wurzeln der verschiedenen Systeme und damit in deren wahres Wesen und ihren Zusammenhang dürfte sich kaum auf einem anderen Wege so leicht erzielen lassen. Es ist am Ende die Bewegung der Dinge selbst, welche diese Anordnung des Stoffes verfolgt [1]).

---

1) Ein zweiter Artikel wird „die prinzipiellen Differenzen der von der Symbolik zu behandelnden kirchlichen Systeme" erörtern.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über ἁρπαγμός in der Stelle Phil. 2, 6.

Von

J. Wetzel,
Pastor zu Mandelkow.

Man darf nur einmal in einem Kommentar über den Philipperbrief, wie etwa in dem von Meyer, das Verzeichnis der Männer durchsehen, die an die Auslegung der berühmten Stelle Kap. 2, 5—11 Geist, Gelehrsamkeit und Fleiß gewandt haben, und auf das wirre Auseinandergehen dieser mannigfachen Versuche fast in jedem Worte achten, um sich zu überzeugen, daß dies wichtige apostolische Wort bis jetzt eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden hat. Viele Verschiedenheiten haben ihren Grund in den verschiedenen dogmatischen Ansichten der Ausleger, und solche werden sich auch ferner immer wieder bei der Auslegung der H. Schrift zum Nachteile für deren richtiges und einstimmiges Verständnis geltend machen, da die Verschiedenheiten inbetreff der Glaubensstellung zu dem Inhalte der göttlichen Offenbarung und inbetreff der philosophischen Bildung bei den gelehrten Schriftlesern und Schrifterklärern sobald noch nicht, wenn überhaupt jemals, verschwinden werden. Doch zeigt die Geschichte der Schrifterklärung in dem letzten Menschenalter, wie man inbetreff des nächsten Wortsinnes je länger je mehr zum Einverständnis kommt, und insbesondere bei unserer Stelle sehen wir, wie die Ausleger von vielen falschen Wegen, auf denen ihre

Vorgänger nach verschiedenen Seiten in die Irre liefen, immer mehr zurückkommen, indem sie den Sprachgebrauch der Wörter und die Gesetze der Sprache immer sorgfältiger feststellen und gewissenhafter beachten. Es ist daher verwunderlich und zu bedauern, daß dieser Fortschritt dem Ausdrucke *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* in unserer Stelle noch nicht in vollem Maße zugute gekommen ist, und es will mir scheinen, als wenn dieser Umstand ein einflußreiches Hindernis sei, warum die Erklärung unserer Stelle noch nicht befriedigender gerät. Darum gedenke ich hier, wie ich hoffe, die richtige Erklärung dieses Ausdrucks zu geben, und den Nutzen derselben für das rechte Verständnis unserer ganzen Stelle aufzuzeigen.

1.

Ἁρπαγμός ist anerkanntermaßen ein Nomen substantivum verbale, abgeleitet von dem Verbum *ἁρπάζειν*. Es fragt sich also vor allen Dingen: was heißt *ἁρπάζειν*? Man übersetzt es gewöhnlich durch rauben, und sagt, es heiße „mit Gewalt nehmen, was einem andern gehöre“. So sagt Meyer in seinem Kommentar (4. Aufl. 1874) S. 72, das Objekt von *ἁρπάζειν* müsse notwendig etwas sein, das anderen eignet, mithin fremder Besitz. Dies ist aber ganz gewiß irrig und macht das richtige Verständnis unserer Stelle unmöglich. *Ἁρπάζειν* (verwandt mit unserm raffen) heißt: etwas mit Gewalt oder Hast ergreifen oder fortreißen. Das Ergriffene kann eigenes oder fremdes Gut sein, und ob dies oder das, kann sich aus dem Zusammenhange klar ergeben, aber das Wort *ἁρπάζειν* sagt darüber nichts. Wegen des Gebrauches bei den Klassikern mögen hier zwei Stellen aus Xenephons Anabasis genügen zum Beweise, daß das Wort nicht notwendig ein Vergreifen an fremdem Eigentum ausdrückt. In Buch IV 3, 6 handelt es sich um den Durchgang durch einen Fluß, der denen, die den Durchgang versuchen wollten, bis über die Brust reichte. Im Wasser konnten sie die Waffen nicht halten; *εἰ δὲ μή, ἥρπαζεν ὁ ποταμός* d. h. sonst riß sie der Strom fort. In Buch VI 1, 8 (V 9, 8) wird ein Tanz beschrieben. Darin säet und ackert einer, nachdem er seine Waffen beiseite

gelegt hat. Er sieht sich dabei oft um, als fürchte er sich. Da kommt ein Räuber; aber der Ackersmann ἀπαντᾷ ἁρπάσας τὰ ὅπλα d. h. er tritt dem Räuber, nachdem er hastig die Waffen ergriffen, entgegen und kämpft für sein Gespann. In diesen Stellen kann vom Vergreifen an fremdem Eigentum nicht die Rede sein, und solcher Stellen wird, wer in den Alten liest und darauf achtet, die Menge finden.

Was den Sprachgebrauch des Neuen Testaments betrifft, so weiß ich keine einzige Stelle, wo ἁρπάζειν unzweifelhaft das unrechtmäßige Rauben fremden Gutes bezeichnete. In Stellen wie Apg. 8, 39; 2 Kor. 12, 2. 4; 1 Thess. 4, 17; Offb. 12, 5, wo es „entrücken" bedeutet, ist es offenbar nicht der Fall. Ebenso wenig in den Stellen Joh. 6, 15 (Sie wollen kommen und ihn ergreifen — ἁρπάζειν —, um ihn zum Könige zu machen); Apg. 23, 10 (Der Chiliarch — — — gebot der Mannschaft, hinabzugehen und — ἁρπάζειν αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν — ihn aus ihrer Mitte zu reißen); Jud. 23 (die andern rettet, indem ihr sie aus dem Feuer reißet — ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες). Die Stelle Matth. 11, 12 (βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν — nämlich τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) ist zwar zweifelhafter Auslegung; aber die richtige wird wohl sein: sie reißen es an sich. Bis hierher haben wir den Begriff des Raubens nicht gefunden; man wird ihn zu haben glauben in den Stellen Matth. 13, 19 (ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ); Joh. 10, 12 (ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει) und 10, 28. 29. οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου). Zwar darf ich sagen, auch hier sei in dem Worte ἁρπάζειν nicht das Unrechtmäßige sondern das Gewaltsame der Handlung ausgedrückt; doch will ich darüber nicht lange streiten; denn daß ἁρπάζειν auch „rauben" heißt, ist nicht zu bestreiten. Aber bemerkenswert ist es doch, daß Meyer, der bei unserer Stelle behauptet, in dem Worte liege notwendig das Vergreifen an dem, „was andern eignet", diesen Begriff in keiner dieser Stellen festgehalten hat, sondern immer nur das „Gewaltsame" darin hervorhebt, auch ganz richtig in Joh. 10, 12.

Also nach neutestamentischem Sprachgebrauche heißt ἁρπάζειν

nicht notwendig „fremdes Eigentum an sich reißen“, sondern „gewaltsam oder auch nur hastig etwas ergreifen und fort oder an sich reißen“. Und diese Beobachtung ist dem Verständnisse unserer Stelle sehr förderlich. Denn je mehr man den Begriff des Raubens hervorhebt, desto unbegreiflicher wird der ausgesprochene Gedanke. Christus soll danach einen Raub, den er wohl hätte verüben können, verschmäht haben, und dies werde von dem Apostel als eine nachahmenswürdige Handlungsweise angepriesen. Was ist denn das für eine besondere Tugend, wenn jemand das, was einem andern gehört, nicht auf Räuberweise an sich bringt? Hätte Jesus denn das thun dürfen, wenn er es, weil er die Macht dazu hatte, gewollt hätte? Durfte er es aber nicht, was ist denn davon groß zu rühmen, daß er seine Macht nicht sündlich gemißbraucht habe? Anders stellt sich das Urteil, wenn *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* sagt, daß Jesus verschmäht hat, Gewalt anzuwenden, um sich dessen zu bemächtigen, was ihm zukam. Hierin haben wir einen Fingerzeig für die richtige Auffassung der ganzen Stelle. Das *οὐχ ἡγήσατο* lautet, wie wenn Jesus, wenn er es nur gewollt, es auch gekonnt hätte. Aber das ist ja bei ihm undenkbar. Auch selbst dann, wenn Jesus, was schon für sich undenkbar ist, hätte können fremdes Eigentum rauben wollen, so hätte er es doch nicht gedurft, so wenig wie einer von uns.

II.

Inbetreff der Bedeutung des Substantivs *ἁρπαγμός* darf es jetzt wohl als anerkannt gelten, daß *ἁρπαγμός* nicht gleichbedeutend mit *ἅρπαγμα* sei. Nur selten liest man noch bei neueren Auslegern, daß bisweilen die Wörter auf *μός* die Bedeutung der Wörter auf *μα* hätten und umgekehrt. Für das letztere haben wir Beispiele an *βάπτισμα* und *δέσμα*, welche wie *βαπτισμός* und *δεσμός* Taufe und Band heißen. Daß ein Wort auf *μός* die Bedeutung eines Wortes auf *μα* annehme, wird niemand nachweisen können.

„Die Endung *μός*“, sagt Krüger vollkommen zutreffend in seiner Griechischen Sprachlehre, „bezeichnet die Handlung als ein

vorliegendes Faktum: διωγμός, ἀθροισμός". Sie entspricht nämlich dem Infinitiv des Präsens, nur daß μός das Thun oder Leiden als ein Abgeschlossenes, der Infinitiv es als geschehend und verlaufend ausdrückt.

Dagegen entsprechen die Wörter auf μα dem Participium Perfecti Pass. Τὸ γράμμα ist τὸ γεγραμμένον, τὸ γέννημα = τὸ γεγεννημένον, τὸ ποίημα = τὸ πεποιημένον, τὸ πρᾶγμα = τὸ πεπραγμένον. Darum sagt Krüger (ebenda), daß die Neutra auf μα „das durch die Handlung Geschaffene" bezeichnen. Hieraus erklärt sich, wie bisweilen Wörter auf μα mit Wörtern auf μός gleichbedeutend werden können. Βαπτισμός bezeichnet τὸ βαπτίζειν als abgeschlossene Handlung, βάπτισμα = τὸ βεβαπτισμένον ist die vollendete Handlung als das Erzeugnis des βαπτίζειν. So ist ἀδίκημα, als ein ἠδικημένον gedacht, eine ungerechte Handlung, διάταγμα als ein διατεταγμένον ein Befehl, ἐρώτημα als ein ἠρωτημένον eine Frage, δόγμα als ein δεδογμένον eine erklärte Meinung, ein Beschluß oder ein Lehrsatz, δικαίωμα als ein δεδικαιωμένον d. h. als ein für recht Erklärtes oder recht Gethanes = Gebot oder rechtschaffene Handlung. Als Bezeichnung für das Objekt des Aktivs, welches nicht aus der Handlung entsteht, sondern welches die Handlung erleidet, erscheint die Bildung mit μα in Wörtern wie ἀνάθεμα und ἀνάθημα = τὸ ἀνατεθειμένον das Aufgestellte im Tempel oder am Pranger, darum Weihgeschenk oder Fluch, δέρμα = τὸ δεδαρμένον das Abgezogene, d. i. die Haut, ἄρωμα das Hinzugethane, die Würze. So steht τὸ δέσμα d. i. das Gebundene, und dann das Band, die Fessel, neben δεσμός, das eigentlich die Handlung des Bindens, auf Konkretes übergetragen das Bindende, und so das Band bedeutet.

Immer also stehen μός und μα einander wie Aktiv und Passiv, wie Verbum und Objekt gegenüber, und man darf nur Wörter wie στεναγμός, ἀσπασμός, γογγυσμός, βρυγμός, ἀφανισμός, βασανισμός, διωγμός, μερισμός, διαλογισμός vergleichen, um sich zu überzeugen, daß ἁρπαγμός ein „Ansichreißen" bedeute, nicht wie unser „Raub" und das lateinische rapina auch die Beute.

III.

Dies ist nun in neuerer Zeit infolge der zunehmenden sprachlichen Genauigkeit der Schriftausleger auch immer allgemeiner und entschiedener anerkannt, aber nicht richtig verwandt worden. Bernhard Weiß ist 1880 nicht weiter als de Wette 1843. Ἁρπαγμός kann nicht actus rapiendi heißen, sondern auf die eine oder andere Weise ist es zu erklären durch „etwas Zu-raubendes" (Weiß), rapiendum sibi duxit (de Wette). Als Objekt der Handlung wird dann τὸ εἶναι ἴσα θεῷ aufgefaßt, und so entstehen alle die Verlegenheiten, die die bisherigen Erklärungen so unbefriedigend machen. Denn da in unserem Satze sich das „Gott-gleich-sein" und „Raub" zu einander wie Subjekt und Prädikat verhalten, so bekommt ἁρπαγμόν die Deutung als res rapienda, was es ebenso wenig heißen kann wie res rapta. Auch muß das „Gott-gleich-sein" etwas sein, was er nicht schon hatte, obgleich gar nicht abzusehen ist, wie dies dem fehlen konnte, der doch ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχε, da ein Sein in göttlicher Gestalt ohne die Gleichheit mit Gott im Wesen, also ein leerer Schein, bei dieser Person doch gar nicht zu denken ist. Der Gesamteindruck der Stelle nötigt die Ausleger, als den Gegenstand des Raubens göttliche Ehre zu denken, und es ist ganz begreiflich, warum Paulus das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων voraufschickte, wenn er dem das ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών entgegensetzen wollte; aber unverständlich ist es, wie er darauf gekommen ist, jenes angebliche Objekt eines möglichen Verlangens und Raubens (!) durch τὸ εἶναι ἴσα θεῷ zu bezeichnen. Standen doch dem Apostel viel andere und deutlichere Ausdrücke für göttliche Ehre zur Verfügung.

Ich habe eben gesagt, daß ἁρπαγμός ebenso wenig res rapienda heißen könne wie res rapta. Um nun doch die Begriffsbestimmung actus rapiendi festzuhalten, und zugleich jene Deutung zu rechtfertigen, nimmt de Wette mit van Hengel seine Zuflucht zu der Metonymie actio rapiendi pro re, quae actionis causa est, die er in Jak. 1, 2 (χαρὰν ἡγεῖσθαί τι) und 2 Petr. 3, 15 (σωτηρίαν ἡγεῖσθαί τι) findet. Eine Metonymie wird man hier auch anerkennen müssen; denn es liegt eine Schwierigkeit darin, das

Sein einem Thun einfach gleichzusetzen. Aber jene Beispiele erkennt man leicht als nicht glücklich gewählt, und wir haben eine sprachliche Parallele zu unserem Satze in 1 Tim. 6, 5, die mir ganz geeignet scheint, uns in der Erklärung desselben sicher zu leiten. Sie lautet *νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν.* Dem *οὐχ ἡγήσατο* in unserer Stelle entspricht dort das *νομιζόντων*, unserem *ἁρπαγμόν* dort das *πορισμόν*, dem *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* dort das *τὴν εὐσέβειαν* (= *τὸ εἶναι εὐσεβῆ*). Wie *πορισμός* = *πορίζεσθαι* ein Sich-verschaffen, so ist *ἁρπαγμός* = *ἁρπάζεσθαι* ein Mit-Gewalt-an-sich-reißen. Und wie in jener Stelle sich die Frömmigkeit und das Erwerben logisch zu einander verhalten wie Subjekt und Prädikat, ebenso in unserer *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* und *ἁρπαγμόν*. Was liegt nun in dem Ausdrucke: Sie halten das Frommsein für ein Erwerben? Ich denke: Sie sehen in der Frömmigkeit (d. i. in dem Sich-benehmen wie die Frommen) eine Gelegenheit und eine Aufforderung sich allerlei Annehmlichkeiten zu verschaffen. Und demnach erkläre ich *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*: Er sah das Gleichwie-Gott-sein nicht als eine Aufforderung und als das Mittel zum Gewaltsam-an-sich-reißen an. So bezeichnet *δεσμός*, das eigentlich das Binden heißt, das Bindende, das Mittel zum Binden, das Band. Auch ist zu beachten, daß *εὐσέβεια* und *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* beide nicht als ein in sich ruhendes sondern als ein solches Sein gedacht sind, das sich in einem entsprechenden Handeln bethätigt. Diese Deutung von *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* scheint mir die allein richtige und darum für die Auslegung des 6. Verses maßgebende. Es fragt sich nun aber, wie sich sachlich *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* zu *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* verhält, und was wir als das nicht ausgesprochene Objekt des *ἁρπάζεσθαι* zu denken haben.

IV.

Was das erstere betrifft, so ist von selbst klar, daß das *εἶναι ἴσα θεῷ* von dem *ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ* nicht gänzlich verschieden sein kann, sondern daß beide in gewisser Weise zusammen

gehören. Es liegt nahe zu sagen, das εἶναι ἴσα θεῷ d. h. das Gleichwie-Gott-sein, sei in dieser Unbeschränktheit der umfassendere Begriff, das ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ sei innerhalb desselben die eine Seite zu der anderen, dem göttlichen Wesen. Nun haben aber die Ausleger immer darauf gedrückt, das εἶναι ἴσα θεῷ sei ein so eigentümlich gewählter Ausdruck, daß er notwendig etwas Besonderes, von dem ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ Verschiedenes bezeichnen müsse. Wäre es nicht so, sagen sie, wäre beides dasselbe, warum hat denn Paulus nicht statt τὸ εἶναι ἴσα θεῷ einfach τοῦτο geschrieben? So müssen alle die sagen, welche ἁρπαγμός durch res rapienda, und τὸ εἶναι ἴσα θεῷ für das Objekt der Handlung des Raubens erklären. Denn das ὑπάρχειν ἐν μ. θ. ist dann die Voraussetzung, τὸ εἶναι ἴ. θ. das Ziel; das eine bezeichnet das, was er hatte, das andere das, wonach er hätte trachten können: das müssen freilich zwei verschiedene Dinge sein. Anders stellt sich das Verhältnis bei meiner Auffassung. Das ὑπάρχειν ist das, was er hatte, und das εἶναι die Grundlage für ein mögliches Verlangen: diese beide rücken ganz natürlich nahe an einander.

Von dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων habe ich schon im Vorübergehen bemerkt, daß es unmöglich könne sagen sollen, Christus habe nur die Gottesgestalt gehabt ohne das göttliche Wesen. Das ist ja rein sachlich angesehen unzweifelhaft gewiß. Dafür spricht aber auch das ὑπάρχων durch Begriff und Form.

Über den Begriff des Wortes, da dessen Gebrauch im Neuen Testament manches Eigentümliche hat, sei mir eine kurze Anmerkung gestattet. Die Bedeutung, die in den Wörterbüchern für das klassische Griechisch als die erste aufgeführt zu werden pflegt, nämlich „anfangen mit etwas" ist dem Neuen Testament fremd. Die zweite, „vorhanden sein, zugebote stehen" finden wir nicht selten, z. B. Apg. 4, 37; 5, 4; 27, 12. 21. 34. Phil. 3, 20. 2 Petr. 1, 8 u. ö. Eine dritte, nach jenen Wörterbüchern zu urteilen den Klassikern ganz unbekannte, ist im Neuen Testament die häufigste. Das Wort heißt „sein", und hat entweder ein Substantiv (z. B. Luk. 8, 41; 23, 50. Apg. 2, 30; 16, 20. 37; 21, 20; 22, 3. Gal. 1, 14; 2, 14 u. ö.) oder ein Ad-

jektiv (z. B. Luk. 11, 13; 16, 14. Apg. 3, 2; 4, 34; 14, 8. Röm. 4, 19. 1 Kor. 7, 26. 2 Kor. 8, 17. Jak. 2, 15 u. ö.) bei sich, oder es wird durch einen adverbialen Zusatz näher bestimmt, wie in Luk. 16, 23 so in unserer Stelle. Fast überall fühlt man, daß *ὑπάρχειν* nicht einfach dem *εἶναι* gleich ist, sondern ein besonderes Gewicht hat. Es bezeichnet nicht ein augenblickliches, zufälliges, sondern ein zuständliches, bleibendes, wesenhaftes Sein. Eine Prüfung der betreffenden Stellen bestätigt die Bemerkung des Suidas: *τὸ ὑπάρχειν οὐχ ἁπλῶς τὸ εἶναι σημαίνει, ἀλλὰ τὸ πάλαι εἶναι, τὸ προεῖναι, φθάνειν*, in ihrem negativen Teile vollkommen, bisweilen auch in Beziehung auf das *πάλαι*. In unserer Stelle erscheint die Färbung des Begriffs als eines bleibenden, im Wesen begründeten Seins eigentümlich passend.

Was die Form des Wortes (Part. Praesentis) betrifft, so nehme ich als zugestanden an, daß *ὑπάρχων, ἡγήσατο, ἐκένωσεν, ἐταπείνωσεν* sämtlich von einem und demselben Zeitpunkte reden. *Οὐχ ἡγήσατο* sagt, was Christus Jesus in diesem Zeitpunkte nicht that, *ἐκένωσεν* und *ἐταπείνωσεν*, was er that; *ὑπάρχων* ist hier das Particip des Imperfekts, und bezeichnet den Zustand, worin er sich befand, als der Zeitpunkt eintrat, in dem er die Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt vertauschte, also ehe er diesen Tausch ausführte. Da nun der Tausch offenbar eben das beschreibt, was Johannes mit seinem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14) und Paulus mit seinem *ἐπτώχευσεν* (er ward arm) *πλούσιος ὤν* (2 Kor. 8, 9) meint, nämlich die Menschwerdung: so bezeichnet *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* den Zustand, in welchem sich der Christus Jesus befand, als er noch nicht Mensch war, auch noch nicht Jesus hieß, und sich noch nicht als den Christus erwiesen hatte. Da war er, mit Johannes zu reden, der *λόγος*, und zwar in der Sprache der griechischen Kirchenväter als *ἄσαρκος* und *οὔπω ἐνσεσαρκωμένος*, der als Gott zeitlos ist. Das Recht, dies von dem *Χριστὸς Ἰησοῦς* zu sagen, liegt in den allbekannten Stellen, aus denen wir schließen müssen, daß das die Persönlichkeit Begründende, worin die Einheit der Person durch alle Zeiten und wechselnden Zustände gegeben ist, nicht in Jesu menschlicher Natur,

sondern in seinem göttlichen Wesen seinen Bestand hat. Demnach drückt ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων aus, daß diese Person, wie sie göttlichen Wesens ist, bis zur Menschwerdung sich auch in einer diesem göttlichen inneren Wesen entsprechenden göttlichen Herrlichkeit nach außen darstellte.

Danach schließt also das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, während es im Worte das äußerliche Sichdarstellen und Erscheinen als Gott ausspricht, sachlich das im Wesen Gott gleiche Sein mit ein. Andererseits schließt τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, das uneingeschränkte Gleich-wie-Gott-sein, beides zusammen, das göttliche Wesen und die göttliche Selbstdarstellung. Denn war der Christus Jesus damals ἴσα θεῷ d. i. gleichwie Gott, so muß er selbst Gott gewesen sein; er wäre aber nicht wie Gott gewesen, wenn er sich nicht auch nach außen wie Gott dargestellt hätte. (Worin dies bestanden hat, muß ich für jetzt dem Dogmatiker festzustellen überlassen). So sagen also beide Ausdrücke sachlich dasselbe aus, die Einheit von göttlicher Wesenheit und göttlicher Erscheinung in der Person des λόγος vor seiner Menschwerdung. Nur in dem einen ist die eine, die äußere Seite der Person, ihre göttliche Erscheinung hervorgehoben, in dem andern dieselbe mit der göttlichen Wesenheit zusammengefaßt. Fragt man, warum Paulus nun nicht für den zweiten bloß τοῦτο geschrieben hat, so können wir sagen: Zuerst hatte Paulus eine Veranlassung die μορφὴ θεοῦ hervorzuheben, weil er diese nachher als mit der μορφὴ δούλου vertauscht darstellen wollte; danach trieb ihn, was vorher bloß mitverstanden war, das göttliche Wesen, auch noch mit auszusprechen, der Wunsch, dadurch das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, und was weiter folgt (nämlich seine herablassende, demütige Liebe) in das rechte Licht zu stellen. Daß Paulus aber die Zusammenfassung der beiden Seiten gerade in dieser Wortfassung ausgesprochen hat, dazu scheint ihn ein Grund bewogen zu haben, den ich später nachzubringen gedenke, wo er besser verstanden werden kann.

V.

Was haben wir aber nun als das Objekt des ἁρπάζεσθαι zu denken? Paulus hat es bei dem ἁρπαγμός nicht ausgesprochen,

ebenso wie er auch in der Stelle 1 Tim. 6, 5 bei πορισμός das Objekt des πορίζεσθαι nicht ausgesprochen hat, weil er das nicht für erforderlich hielt. Dieser Meinung waren aber bisher die Ausleger nicht, und nahmen darum an, daß es in τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ausgesprochen sei. Daß das unrichtig sei, glaube ich erwiesen zu haben. Das wirkliche Objekt aber muß im Zusammenhange der Rede deutlich gegeben und daraus zu ersehen sein, und welches ist das? Ich sage: die Anerkennung als des κύριος, und zwar dies Wort in dem ganz besonderen Sinne, wie es die Übersetzung des אֲדֹנָי und des יְהוָה im Alten Testamente ist. Diese Behauptung zu rechtfertigen, will ich nun dem Zusammenhange nachgehen.

Ich beginne nicht mit V. 1—5, weil dort gar mancherlei erwähnt ist, und das Hervorheben eines Einzelnen als Willkür erscheinen könnte; sondern ich beschränke mich jetzt fürs erste auf V. 6—8.

VI.

Da tritt der μορφὴ θεοῦ im V. 6 die μορφὴ δούλου gegenüber, sehr auffallend! denn der schlichte Gegensatz zu μορφὴ θεοῦ wäre ja μορφὴ ἀνθρώπου gewesen. Hat Paulus vielleicht sagen wollen, daß Christus sich herabgelassen hat, nicht allein ein Mensch, sondern auch unter den Menschen einer der geringsten zu werden? Offenbar hat er dies mit dem Ausdrucke μορφὴ δούλου nicht gemeint; denn er erklärt ihn ja, indem er hinzusetzt: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Also die Annahme der Knechtsgestalt besteht darin, daß Christus Mensch ward nach seiner menschlichen jedoch sündlosen Natur und nach seinem ganzen menschlichen Verhalten. Warum hat er aber dies nicht gleich an ἑαυτὸν ἐκένωσεν angeschlossen? warum erst noch das μορφὴν δούλου λαβών eingeschoben? Oder lag ihm an dem Worte μορφή, weil er vorhin μορφὴ θεοῦ gesagt hatte, warum schrieb er nicht kurzweg ohne jene Zusätze μορφὴν ἀνθρώπου λαβών? Es ist offenbar, dem Apostel lag an dem Ausdrucke δοῦλος; er wollte das menschliche Leben Jesu

Christi eben als das Leben eines Knechtes darstellen. Darum sagt er weiter: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, denn ὑπακοή ist Los und Pflicht des leibeigenen Knechtes, und θανάτου δὲ σταυροῦ bezeichnet seinen Tod als den schmachvollen Martertod eines Sklaven. Das Wort δοῦλος ist also das in diesem Teile der Rede die Darstellung beherrschende Wort. Daraus ergiebt sich aber, daß Paulus in μορφὴ θεοῦ und in ἴσα θεῷ den θεός als den κύριος gedacht hat, denn sonst hätte er der μορφὴ θεοῦ nicht schicklich können die μορφὴ δούλου gegenüberstellen. Aber nur die μορφὴ δούλου, nicht die οὐσία δούλου hat er in der Menschwerdung angenommen; im Wesen ist er θεός und κύριος geblieben. Die μορφή, das ist die Erscheinung, nicht einen bloßen Schein, als ob er Mensch wäre, wie er auch vor der Menschwerdung nicht Gott zu sein schien, sondern als das, was er war, als Gott auch erschien. Hieraus ergiebt sich zunächst, was er in der Menschwerdung aufgegeben hat. Das war also die äußere Erscheinung und Geltung als Gott und Herr.

VII.

Damit stimmt zusammen, was wir in V. 9—11 lesen. Dieser zweite Teil unserer Stelle tritt dem ersten mit διό an der Spitze gegenüber. „Darum", weil er sich selber erniedrigt hat, hat ihn nun Gott erhöhet; ja „übererhöhet" über alle Engel, wie er sich hier erniedrigt hat bis unter die verachtetsten Menschen. Gott hat ihm „einen Namen geschenkt, den, der über alle Namen ist"; welcher ist dieser Name? Die Ausleger haben hin- und hergeraten, ohne rechte Befriedigung zu finden. Man hat an Jesus und Christus gedacht; aber beides sind Namen, womit viele Menschen genannt worden sind, sie können also nicht „der Name über alle Namen" sein. Überdies ist der Name Jesus, der besondere Gunst gefunden hat, dem Heilande nicht erst nach seinem Gehorsame bis zum Tode am Kreuze und wegen desselben, sondern schon bei der Beschneidung gegeben worden. Manche haben verzweifelt einen solchen Namen zu finden, und haben gesagt, ὄνομα bezeichne hier nicht einen Namen, ein bestimmtes Wort, sondern überhaupt eine

Würde, und zwar eine jede andere Würde übersteigende Würde. Mir ist es unzweifelhaft, daß dies ein Irrtum ist. Was Paulus hier meint, hat schon am Pfingsttage Petrus den Juden in den Worten gesagt: „Gott hat diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zum HErrn und Christus (= Messias) gemacht", *καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε.* Ebenso sagt Paulus: „auf daß in dem Namen (dieses Menschen) Jesu sich jedes Knie beuge, der Himmlischen und der Irdischen und der Unterirdischen, und jede Zunge bekenne, daß Jesus Christus der HErr sei, zur Ehre Gottes des Vaters". Damit schreibt Paulus unserem Heilande Jesu Christo allerdings die denkbar allerhöchste Würde, nämlich die göttliche zu, aber er bezeichnet diese Würde auch durch ein bestimmtes Wort, einen wirklichen Namen, nämlich durch *κύριος*. Als den HErrn, d. h. als den wahren Gott sollen ihn alle anerkennen und anbeten, das, will Paulus sagen, ist das Ziel, zu dem Jesus durch seine Entäußerung in der Menschwerdung und durch seine Erniedrigung zum gehorsamen Knechte bis in den schmachvollen Kreuzestod gelangt ist. Um den Apostel so zu verstehen, wie er verstanden sein will, dürfen wir nicht übersehen, daß er hier mit Worten des Propheten Jesajas redet. Bei dem lesen wir in der Übersetzung der LXX Kap. 45, 23: *Ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα (τῷ θεῷ). Ἐμοί*, sagt der Gott und HErr, der kurz vorher gesagt hat: „Bin ich's nicht, יְהוָה? (*οὐχὶ ἐγὼ κύριος;*) und ist kein Gott außer mir?" „Mir soll jedes Knie sich beugen, und jede Zunge schwören." Dafür sagt Paulus hier: In Jesu Namen soll sich beugen jedes Knie, Jesum Christum soll jede Zunge bekennen, daß er nämlich der *κύριος* sei. Es ist deutlich hiermit gesagt, daß ihm die eigentümliche Ehre erwiesen werden soll, welche allein dem wahren Gott gebührt; und es ist nicht zu bezweifeln, daß das *κύριος* hier ebenso für יְהוָה steht, wie die Juden dafür im Hebräischen אֲדֹנָי lesen. Recht klar wird dies aus der andern Stelle Jes. 42, 8, an die Paulus gedacht hat, als er das *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* am Schlusse hinzufügte. Bei Jesajas lesen wir nämlich in der griechischen Übersetzung: *Ἐγὼ κύριος ὁ θεός, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ ὄνομα· τὴν δόξαν μου ἑτέρῳ οὐ δώσω, οὐδὲ τὰς ἀρετάς*

μου τοῖς γλυπτοῖς, — hebräisch: אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי וּכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא־אֶתֵּן וּתְהִלָּתִי לַפְּסִילִים. Ich verstehe dies so. Gott sagt: HErr (wir müssen sagen: der HErr), nämlich יְהוָה, das ist mein besonderer Eigenname. Ich werde auch Gott geheißen, und diesen Namen muß ich auch andern, auch den falschen Göttern, den אֱלֹהִים אֲחֵרִים, lassen. Aber die Ehre, den Namen „der HErr", d. i. יְהוָה, zu tragen, will ich keinem andern gestatten, noch das Lob dieses Namens den Götzenbildern. Das hatte Paulus im Gedächtnisse, als er schrieb, jede Zunge solle bekennen, daß dieser Mensch Jesus Christus der HErr, nämlich der יְהוָה der heiligen Schrift Alten Testaments sei; darum setzte er mit Bedacht und Nachdruck hinzu: „zur Ehre Gottes des Vaters", um zu erinnern, daß dies nicht ein Wegwerfen dieses „Namens über alle Namen" an einen andern und eine Verunehrung Gottes, sondern vielmehr seine Ehre sei, denn des Sohnes Ehre sei des Vaters Ehre, und in dem Sohne werde der Vater geehrt. Also der Name über alle Namen ist der Name „der HErr, κύριος = יְהוָה".

Daß im Neuen Testamente nicht allein von Paulus in solcher Weise auf Jesum Stellen des Alten Testaments bezogen werden, wo von יְהוָה geredet wird (vgl. was darüber Weiß in seiner „Bibl. Theologie" sagt in den im Sachregister unter Herr [κύριος] aufgeführten Stellen), darf ich wohl als bekannt und anerkannt annehmen. Schlagend ist dafür schon allein die Erklärung des Petrus Apg. 2, 14 ff., wenn man V. 21 unter Beachtung des hebräischen Grundtextes mit der Anwendung in V. 36 und 38 vergleicht. Darauf gründet sich der Sprachgebrauch des Paulus inbetreff der Dreieinigkeit, der für sein Verständnis und seine Auffassung des Alten Testaments nicht unwichtig ist: θεός, κύριος und πνεῦμα (vgl. Eph. 4, 4—6; 1 Kor. 8, 6; 12, 4—6; 2 Kor. 13, 13). Darauf der Sprachgebrauch, daß die Bezeichnung „der HErr" im Neuen Testament oft ebenso selbstverständlich Jesum Christum meint, wie im Alten Testament den lebendigen Gott der Offenbarung. Diese Erscheinungen haben wir uns wohl daraus zu erklären, daß in den messianischen Weissagungen der heilbringende König des zukünftigen Gottesreiches in zweierlei Weise

bezeichnet wird. Oft wird er dargestellt als ein Mensch aus dem Samen Davids, und dafür hat sich im Sprachgebrauche der Juden der Name מָשִׁיחַ ὁ Χριστός eingebürgert. In einer andern Stelle sagt der Gott Israels יְהוָה: „Ich will mich meiner Herde selbst annehmen“ u. s. w., und danach ist der zukünftige Helfer der κύριος = יְהוָה selbst. Wenn nun Petrus sagen will, daß Jesus der Erfüller aller messianischen Weissagungen sei, so drückt er das Apg. 2, 36 (gleich dem Engel am Weihnachtsmorgen Luk. 2, 11) so aus: Gott hat diesen Jesum durch die Auferweckung von den Toten als beides erwiesen, als den König aus dem Samen Davids und als den lebendigen Gott, der vom Himmel gekommen ist, und menschliche Natur an sich genommen habe, um auf Erden sein heiliges und seliges Reich aufzurichten.

VIII.

Also die Drangabe der μορφὴ θεοῦ, d. h. der Erscheinung als Gott und HErr, und deren Vertauschung mit der Niedrigkeit und Schmach des verächtlichsten Knechtes war der Inhalt von V. 6—8, die Erhöhung über alle Kreaturen und die Anbetung als Gott und HErr preißt V. 9—11. Das διό dazwischen sagt, daß die Erhöhung der Lohn für die freiwillige Erniedrigung, diese Erniedrigung also für Jesum der Weg zur Erhöhung, seine tiefste Schmach der Weg zur allerhöchsten Ehre gewesen ist. Was ist nun hiernach das gewesen, was er, als er in Gottesgestalt war, nicht hat durch Anwendung von Gewalt an sich bringen wollen, sondern lieber seine Erniedrigung durch die Menschwerdung wählte? Es muß einerseits etwas gewesen sein, das ihm fehlte, anderseits aber etwas, das er wohl hätte sich verschaffen dürfen. Ich wüßte nicht, daß ihm, als er noch in Gottesgestalt war, etwas von solcher Art gefehlt hätte, als seit dem Sündenfalle die Anerkennung seiner göttlichen Würde vonseiten der gefallenen Kreatur, insonderheit der gefallenen Menschheit. Diese hat, wie Paulus an die Römer 1, 21 schreibt, den geoffenbarten Gott, obwohl sie ihn erkannte, doch nicht als Gott geehrt und ihm gedankt, sondern die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes verwandelt in ein Bild gleich dem vergäng-

licher Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und kriechenden Tiere — und wie es da weiter heißt. Dafür hätte nun Gott der HErr d. h. hier der Christus Jesus, die Menschen strafen, und ein Gericht, ähnlich wie die Sündflut davon eine Probe gewesen ist, über sie ergehen lassen können, und auf diese Weise konnte er sie durch Anwendung seiner göttlichen Allmacht nötigen, auch wider ihren Willen, ihn für das zu erkennen, was er war. Unrecht wäre es nicht gewesen, und die Macht dazu stand ihm auch zugebote. Warum hat er es nun nicht gethan? Er hätte dann die Menschen der verdienten Verdammnis überlassen müssen. Er wollte aber nicht über dem Geheul der Verdammten triumphieren, sondern über den dankenden Lobgesängen der Erlösten selig thronen. Wegen seiner Liebe, wegen seiner Erbarmung lag ihm mehr an der Menschen Errettung als an seiner eigenen Ehre. Darum hat er seine Gottgleichheit nicht als einen ἁρπαγμός, als eine Aufforderung, seine Ehre mit Gewalt zu erzwingen, angesehen; sondern anstatt seine göttliche Macht zu diesem Zwecke anzuwenden, hat er auf deren Gebrauch, auf seine ganze Gottesherrlichkeit, Verzicht geleistet, und statt seiner Ehre die äußerste Schmach erwählt. Und gerade auf diesem Wege hat er die höchste Ehre von der Huld des Vaters erlangt, und die Anerkennung und Ehre als HErr und Gott, die er nicht mit Gewalt erzwingen wollte, ist ihm von Gottes Gnaden zugefallen.

In diesem Zusammenhange scheint es mir nicht ungehörig, wenn manche Ausleger durch das „Sein wie Gott“ sich haben an das Wort des Versuchers erinnern lassen: „Ihr werdet sein wie Gott“, wenn auch das ἴσα θεῷ nicht wörtlich mit dem ὡς θεοί in 1 Mos. 3, 5 übereinkommt. Es ist sehr denkbar, daß Paulus, indem er den Entschluß des andern Adam besprach, aus dem nicht allein für ihn selbst die höchste Ehre, sondern auch für die verlorne Menschheit Heil und Seligkeit hervorgegangen ist, an die Entschließung des ersten Adams gedachte, welche ihm und dem ganzen Menschengeschlechte Gericht, Schmach und Verdammnis gebracht hat. Die nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen wollten sein wie Gott, und stürzten hinab in Sünde und Jammer. Der Sohn Gottes war wie Gott, und erwählte freiwillig die

Niedrigkeit, Dienstbarkeit und Schmach der Menschheit, und darum fiel ihm Ehre und seliges Leben zu, nicht allein für ihn, sondern auch für das ganze menschliche Geschlecht. Die Menschen wollten hinauf, und stürzten in die Tiefe. Der Sohn Gottes stieg freiwillig in die Tiefe hinab, und erhob sich dadurch mit seinen Erlösten zur seligen Höhe. Siehe da den Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem göttlichen Menschen, zwischen Fleisch und Geist! welche Lehre für die Philipper!

IX.

Wenn wir nämlich uns nun schließlich erinnern, wie eng Paulus V. 6—11 an seine vorangehenden Ermahnungen angeschlossen — Christus Jesus soll der Philipper Vorbild werden, damit sie die Mahnungen und Warnungen des Apostels befolgen —, und fragen wir nun, wie bei der hier gegebenen Erklärung unsere Stelle zu jenen Ermahnungen passe: so finden wir die schönste Zusammenstimmung. Was predigt denn der Apostel den Philippern von V. 1—4?

Vor allem die Einigkeit in der Liebe V. 2. (*ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες*), in der Liebe, welche nicht das Ihre sucht V. 4 (*μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι*), und darum nicht sich vordrängt, sondern demütig ist und gering in den eigenen Augen V. 3 (*τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*). Dagegen warnt Paulus vor Verletzung der Liebe und Zertrennung der Einigkeit durch Parteitreiben und Trachten nach eiteler Ehre V. 3 (*μηδὲν κατὰ ἐριθείαν καὶ κενοδοξίαν*). Fassen wir dies kurz zusammen, so legt er den Philippern im Gegensatze gegen liebloses Trachten nach eigner Geltung die Demut in Liebe ans Herz, und in dieser Beziehung weist er sie V. 5 auf das Vorbild, das uns Christus Jesus vorgelebt hat. In der That, das Bild, das Paulus von Jesu entwirft, paßt vortrefflich zu seinem Zwecke. Das *οὐχ ἡγήσατο κτλ.* V. 6 geht gegen die *κενοδοξία*, das *ἑαυτὸν ἐκένωσεν κτλ.* V. 7 und *ἐταπείνωσεν κτλ.* V. 8 stellt uns Jesu Demut in der Liebe lebendig vor die Augen. Durch die Anspielung, die

in „gleich wie Gott" liegt, winkt er auf die verderblichen Folgen hin, die das sündliche Trachten nach eigener Geltung hat; durch V. 9—11 zeigt er an Jesu Beispiele, wie gerade der demütige Weg durch die Niedrigkeit zu wahrer Ehre und Herrlichkeit führt. Also auch dieser Zusammenhang mit dem Voraufgehenden spricht empfehlend für die hier gegebene Deutung des ἁρπαγμός in V. 6 und für die daraus folgende Auslegung der ganzen Stelle von V. 6—11. Sapientes judicent.

Rezensionen.

1.

1. **Coligny vor den Religionskriegen.** Von **Eugène Bersier,** evang. Pfarrer in Paris. Autorisierte Übersetzung. Mit einem Vorwort von D. A. Ebrard, Konsistorialrat in Erlangen. Basel, bei F. Riehm, 1885. XX u. 280 S. 8°.
2. **Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret** par le Baron **Alphonse de Ruble.** T. I—IV. Paris 1881—85.

Coligny und Johanna d'Albret! die beiden hervorragendsten Gestalten des französischen Protestantismus in seiner ersten Zeit, die glänzendsten Namen, deren es sich rühmen kann, auf welche er stets hinweist als auf seine edelsten Vertreter, und deren Andenken jener tragische Schimmer umgiebt, welche der ganzen Geschichte dieser Konfession sein düsteres Gepräge giebt! Der eine ist der vollendete Typus des Hugenotten; will man diese eigentümliche französische Erscheinung des 16. Jahrhunderts schildern, die einen ganz anderen Charakter hat als das Geusentum in den Niederlanden, als die Lutheraner in Deutschland und Österreich oder die Evangelischen Spaniens und Italiens, so tritt beinahe unwillkürlich die ernste Gestalt des Admirals auf den Plan, in dessen Herzen religiöser Eifer und treue Vaterlandsliebe um den Vorrang stritten, der pflichtgetreu wie wenige, wahrhaft der Vater ist für sein Haus, für seine Lehnsleute, für die Armee, der als hoher französischer Adeliger keinen Schritt weicht von der Stellung, die er einzunehmen

berufen ist, und in dem schweren Kampf der Konflikte zwischen Unterthanentreue und religiöser Pflicht durch die nie verleugnete, überall anerkannte Lauterkeit seines Wesens seiner ganzen Partei eine moralische Stärke giebt, wie sie nach seinem Tode nie mehr eine ähnliche erreichte. Ein Feldherr, dem es nur sehr spärlich vergönnt war, den Lorbeer des Sieges zu pflücken, aber ein vorzüglicher Organisator, welcher das buntscheckige Allerlei seiner Armee trefflich zu bemeistern und zu lenken verstand, ein vorzüglicher Stratege, welcher nach jeder Niederlage unüberwunden dastand, ein Staatsmann mit großartigen Gedanken, der sein Vaterland frei machen wollte von der drückenden spanischen Bevormundung, der seinen verfolgten Glaubensgenossen ein Asyl gründen wollte in dem kaum entdeckten Amerika, ein echter Held, dessen hohen Sinn der Ausspruch charakterisiert: lieber sterben, als ewig in Unruhe leben, dessen blutiges Ende der Greuel der Bartholomäusnacht zu einem welthistorischen Ereignis gemacht hat — so vereinigt dieser seltene Mann in seinem Wesen und Leben viel von den Punkten, welche die Feder des Schriftstellers zu immer neuer Darstellung locken. Der Schrift von E. Bersier (Coligny vor den Religionskriegen. Vom Verfasser autorisierte deutsche Übersetzung. Mit einem Vorwort von A. Ebrard. Basel, Riehm, 1885) seien hier einige Zeilen gewidmet.

Die ersten 44 Jahre von Colignys Leben (1519—1562) hat Bersier hier behandelt; man kann nicht sagen, daß es die unwichtige interesselose Hälfte desselben sei, denn es fallen in diesen Zeitraum die Verteidigung von St. Quentin, die Verschwörung von Amboise, das Religionsgespräch von Poissy, um uns einige der wichtigsten Ereignisse zu nennen, vor allem aber Colignys Übertritt zum Protestantismus, und es wird stets eine lohnendere Aufgabe für den Geschichtschreiber bleiben, das Entstehen einer neuen Lebensrichtung zu beschreiben, als das Bild eines fertigen Mannes zu malen. Aber die unbekanntere Periode ist es jedenfalls; es fehlt zwar nicht an Dokumenten aller Art, und wer genauer mit der Geschichte des 16. Jahrhunderts sich beschäftigt, wird nur seufzen über die Überfülle des Stoffes, der gegenwärtig an das Licht gezogen wird in einer Reichhaltigkeit, daß er kaum zu bewältigen ist. Allein jene

erste Rolle spielte Coligny bis dahin noch nicht und aller Augen in Frankreich und Europa ruhten eigentlich erst von dem Augenblicke an auf dem Admirale, als er das Haupt der Reformierten wurde. Was sich über Coligny und Frankreich bis zu dieser Zeit sagen läßt, hat Bersier schön und klar dargestellt; der gefeierte französische Kanzelredner hat auch in diesem geschichtlichen Werke sein Talent der formvollen, lichten Darstellung gezeigt; die wohlthuende Wärme der evangelischen Überzeugung, die Freude an dem Helden geht vom Schriftsteller auf den Leser über und macht das Werk, welches auf recht soliden geschichtlichen Studien und auf guter Kenntnis der vorhandenen Litteratur ruht, zu einer interessanten, für die Protestanten genußreichen Lektüre. Diesen Eigenschaften hat es auch seinen Erfolg zu danken (in kurzer Zeit mehrere Auflagen), es ist in mancher Hinsicht ein Lieblingsbuch der französischen Protestanten geworden. Die Verherrlichung des hugenottischen Helden ist in keiner Weise übertrieben, und wer die Schilderung eines großen Charakters auf sich einwirken läßt, greift gern zu einem Buche, welches ihm soviel Seelengröße, soviel echtes Christentum an einem Manne zeigt, welcher rein menschlich betrachtet, stets das Interesse erregen wird. Schon seit Jahren planen die Protestanten von Paris und Frankreich ein Denkmal des Admirals; es wird kein imposantes Monument werden, kein neues Ziel für die Schaulust der Unzähligen, welche nach Paris pilgern, sondern einfach und würdig wie der Mann selbst war, seine Züge wiedergeben; aber trotzdem legt der übermächtige Ultramontanismus dem Unternehmen, welches doch einen der edelsten Bürger Frankreichs ehren soll, die größten Schwierigkeiten in den Weg. Bersiers Buch, auf weitere Kreise berechnet, könnte doch das Vorurteil hinwegnehmen, als ob in den Herzen der Protestanten Frankreichs alle Erinnerungen nur in dem herben Gefühl der erlittenen Verfolgung wiederklingen.

Neben diesen unleugbaren Verdiensten des Buches von Bersier darf doch nicht verschwiegen werden, daß eine wesentliche Förderung der Wissenschaft durch dasselbe nicht gegeben ist. Einer von den Hauptpunkten im Leben Colignys z. B. bedarf immer noch der Aufklärung. Das ist seine Bekehrung, sein Übertritt zum Protestantismus. De la Borde, dessen umfangreiches Werk über Coligny die

Grundlage für Bersier war, hat das Eindringen der Reformation in Frankreich überhaupt sehr kurz behandelt und außer der allbekannten Erzählung von seiner inneren Umwandlung im Jahre 1558 während seiner Gefangenschaft in den Niederlanden nichts Neues beigebracht; Calvins erster Brief an den Admiral vom 4. September 1558 ist eigentlich das einzige sichere Dokument, welches uns über den Vorgang Kunde giebt; das Vorspiel davon, die Bemühungen Andelots um das Seelenheil seines Bruders, das Bekanntwerden dieser Neuigkeit, das Calvin veranlaßte, von seiner Warte am Genfer See dem hohen Gefangenen jenen schönen obenerwähnten Trost- und Mahnbrief zu senden, erschließt sich wohl für immer der Kenntnis. Auch Bersier hat nichts Neues aufgefunden oder hinzugefügt, und der Geschichtschreiber ist mehr auf die psychologische, als auf die historische Darlegung des Vorgangs angewiesen. Auch über die inneren Vorgänge innerhalb der protestantischen Partei, in den entscheidenden Märztagen, als nach dem Blutbade in Vassy Frankreich in ungeheurer Aufregung erbebte und der Bürgerkrieg vor der Thüre stand, erfahren wir nichts Neues, und endlich wäre die Stellung, welche der hohe Adel zum Königtum einnahm und welche wesentlich auf die religiösen Verhältnisse einwirkte und mächtig beitrug zu dem eigentümlichen politisch-religiösen Charakter des französischen Protestantismus, einer gedrängten Ausführung wohl wert gewesen; zur Orientierung in den verwickelten Verhältnissen, zum Verständnis der innern Konflikte würde dies wesentlich beitragen. Die „Vita Colinii", 1575 erschienen, wurde bisher ziemlich allgemein dem Vertrauten Andelots, dem eifrigen Hugenotten Franz Hotmann, zugeschrieben; Bersier bestreitet diese Autorschaft aus innern und äußern Gründen, eine definitive Entscheidung möchte ich nicht darüber abgeben; die strenge Beurteilung von Katharina von Medici möchte ich nur in einem Punkte mildern; gerade ihre Korrespondenz beweist klar, daß ihre politischen Gedanken doch nicht allein darin bestanden, „die Macht in Händen zu behalten" (S. 169), es war ihr aufrichtiges Bestreben, Frankreich aus der gefährlichen Krisis, in welche es mit dem Tode König Heinrichs II. eintrat, herauszuführen, ohne seine Unabhängigkeit an Spanien aufgeben zu müssen.

Die Pflicht des Kritikers erfordert, auch der Fehler, Übersehen und Unrichtigkeiten zu gedenken, welche bei größeren historischen Arbeiten sich so leicht einschleichen; S. 165 findet sich z. B. „Montmorency traf in demselben Moment (5. Dezember 1560) in Orleans ein, als der König eben verschieden war"; Franz II. starb allerdings 5. Dezember, Montmorency zog erst am 8. dort ein; Madame Roye ist die Schwiegermutter Condés, nicht des Admirals (S. 170), dessen Schwester sie war. Johanna d'Albret verlor nicht „ihre beiden ältesten" Kinder durch seltsame Zufälle (S. 197), sondern den ersten Sohn, Herzog von Beaumont, geb. 21. September 1551, gest. 20. August 1553, und den dritten, Graf von Marle, geb. 19. Februar 1555, gest. vor 1557; der zweite, geb. 14. Dezember 1553, wurde Heinrich IV.

Einen weit höheren wissenschaftlichen Wert hat das umfangreiche Werk von Ruble; er ist nicht der erste, welcher die Mutter Heinrichs IV. litterarisch behandelt, Bordenave, Histoire de Béarn & Navarre, Paris 1873, hatte zum Teil noch nach persönlichen Erinnerungen dies interessante Leben geschildert, die Biographieen von Vauvilliers, Paris 1823, und Th. Muret, Paris 1862, sind keineswegs hervorragend und jetzt veraltet. Hier aber haben wir einen Autor, welcher mit Liebe und Eifer seinen Studien nachgeht, und durch die unendlich reiche Ausbeute, welche ihm die Archive in Simancas, Pau und andern französischen Städten boten, in den Stand gesetzt ist, das Leben des navarresischen Fürstenpaars Schritt für Schritt, beinahe Tag für Tag, zu beschreiben. Es ist die natürliche Folge der Verhältnisse, daß diese Biographie oder Provinzialgeschichte oder wie man sie nennen mag, oft genug in eine Geschichte des damaligen Frankreichs ausläuft und gerade auch die Landesgeschichte hat durch das sorgfältige klar und mit besonnenem Urteil geschriebene Werk sehr gewonnen. Eine vortreffliche Studie: Le mariage de Jeanne d'Albret. Paris 1877 hatte den Anfang dieses Werkes gebildet, mit dem Schluß des 4. Bandes ist der Verfasser bis zum Tode Antons von Navarra (gest. 17. November 1562) vorgedrungen; wie viele Bände die Selbstregierung Johannas geben wird, ist schwierig zu sagen, da die Königin von Navarra wohl einen ganz eminenten Einfluß ausübte auf ihre

Glaubensgenossen, ihre Entschließungen und Pläne, in die Geschicke von Gesamtfrankreich aber durchaus nicht in dem Maße eingriff, wie Anton, den als Prinzen von Geblüt seine Rechte und Pflichten ebenso wie seine persönliche Neigung und seine politischen Pläne in das Chaos der Parteiungen hineinführten. Hoffen wir, daß es dem Verfasser gelingen wird, gerade auch über diese letzten zehn Jahre (1562—1572) viel neues unbekanntes Material zutage zu fördern! Johannas eigentliche Bedeutung, welche ihr den Namen der „protestantischen Deborah“ gegeben hat, trat in diesem Zeitraum erst hervor, und die inneren Verhältnisse in der hugenottischen Partei bedürfen noch sehr der Aufhellung und Klärung. Es ist auffallend und beklagenswert, wie gering der Briefschatz ist, welcher aus Johannas Feder auf die Nachwelt gekommen ist. 1877 veröffentlichte der Marquis von Rochambeau unter den Publikationen der société de l'histoire de France die Briefe Antons und Johannas, aber die des erstern überwiegen weit, und in den späteren Jahren finden sich große Lücken. Das wichtige Jahr 1568 z. B. ist durch zwei Briefe vertreten, 1569 durch vier; auch die in anderen Werken publizierten sind nicht zahlreich, und so wäre es ein großer Gewinn, wenn Ruble mit glücklicher Finderhand die Sammlung derselben beträchtlich vermehren würde. Ein Werk, das mit vier bzw. fünf Bänden noch nicht abschließt, darf auf keinen sehr ausgebreiteten Leserkreis rechnen; wir wollen auch nicht darüber rechten, ob der Verfasser nicht bei einzelnen Punkten, z. B. bei Beschreibungen von Festen, etwas mehr der Kürze sich hätte befleißigen können, aber für den, welcher die Geschichte jener Zeit genau kennen lernen will, ist das äußerst tüchtige Werk eine Fundgrube des Wissenswerten. Ruble ist Katholik und der Reformation nicht günstig, seinen Standpunkt verschweigt und verhüllt er nicht, aber er ist kein Fanatiker, sein Urteil bleibt maßvoll, und die ganze sichere Art der Auffassung berührt wohlthuend und zeigt den echten Historiker, der seines Stoffes Meister ist; so ist das Werk eine rechte Bereicherung der Wissenschaft. Versuchen wir eine kurze Skizze von Johanna, ihrem Charakter, ihrem Einfluß zu geben.

„Essendo dona di terribile cervello“, mit diesem kurzen überaus treffenden inhaltreichen Wort schildert sie der venetianische

Gesandte Suriano in einer Depesche vom 24. August 1561; unter den fürstlichen Frauen des 16. Jahrhunderts — und gerade Westeuropa hatte eine Reihe bedeutender wenigstens interessanter Fürstinnen aufzuweisen, es sei nur erinnert an Johannas Mutter Margarete von Valois, Katharina von Medici, Maria Stuart, Elisabeth von England, Johanna Grey — nimmt sie eine ganz eigentümliche Stellung ein. Von jenen holden Gaben, welche sonst einer Frau die Herzen gewinnen und beinahe unwillkürlich Macht verschaffen, Schönheit, Grazie, Geist und Anmut, war ihr keine zugefallen; wohl war sie in jungen Jahren und auch noch als Königin Spiel und Tanz nicht abhold, und das feine zarte Gesicht mit der scharfen Nase zeigt in seinem schmalen Oval doch nicht bloß die Herbe und Strenge, welche man dieser echten Hugenottin so gerne nachsagt; aber das heitere Getändel mit Kunst und Poesie, das am Hofe ihrer reicher begabten Mutter herrschte, blieb ihr ebenso fremd wie die spekulativen mystischen Grübeleien, in welche sich die geistreiche ewig unbefriedigte Schwester Franz I. versenkte. Von der dichterischen Begabung der Mutter ging kein Äderchen auf die Tochter über, aber sie hatte auch nicht die Untugenden ihres mürrischen, intriganten und widerwärtigen Vaters geerbt, so wenig als die nachgebende Schwäche ihrer Mutter. Männliche Festigkeit, unerschütterliches Beharren, das bis zum Eigensinn sich steigern konnte, sind die hervorstechenden Züge ihres Charakters; Mund und Stirne kündeten dies jedem Beschauer an. Der feste Blick der klaren Augen verriet einen hervorragenden Verstand, dessen Einfluß man sich nicht leicht entziehen konnte, und welchem eine Beschäftigung mit politischen Angelegenheiten besonders sympathisch war. Sie war zur Herrscherin geboren, alle Berichte jener Zeit rühmen ihre feste sichere Hand in der Bewältigung der Staatsgeschäfte; es war ihr nicht vergönnt, ihr großes Talent auf einem wirklich großen Schauplatze zu entfalten, aber in den ernsten Krisen, welche ihre Partei zu bestehen hatte, ist ihr Eingreifen entscheidend gewesen und ihr früher Tod gehörte zu den schweren Wunden, an denen der Calvinismus sich verblutete. Gewissermaßen ein weibliches Ebenbild Calvins nennt sie H. Baumgarten (Vor der Bartholomäusnacht. Straßburg 1882. S. 114) und das terribile cervello, die Unbeugsamkeit ihrer

religiösen Anschauungen, die aufopferungsvolle Pflichttreue der ernsten Frau rechtfertigen diesen Ausdruck.

Einen merkwürdigen, in seiner Art vielleicht einzig dastehenden Beweis ihrer Charakterstärke und Selbständigkeit hatte Johanna als 13jähriges Mädchen gegeben; ein Opfer der Politik ihres Oheims König Franz I., war ihre Hand dem viel älteren Herzog von Cleve versprochen worden; Johanna widersetzte sich aufs äußerste, heftige Züchtigungen brachen ihren Widerstand, aber sie folgte dem ihr verhaßten Manne nicht zum Altar, ohne insgeheim eine nach Form und Inhalt merkwürdige Protestation aufgesetzt zu haben, in welcher sie die Trauung und alles damit zusammenhängende für null und nichtig erklärt. Vollzogen wurde die Ehe nicht, sondern 1545 der Bund vom Papste wieder gelöst. Was aber Johanna bewog, gegen den Willen ihres Vaters dem unbedeutenden leichtsinnigen Anton von Bourbon ihre Hand zu geben, ist nicht ganz klar, bitter hatte sie später die selbständige Wahl zu büßen. Nicht daß die Wege der Gatten sogleich auseinander gegangen wären, die ersten Jahre der Ehe waren glückliche, Antons Briefe aus jener Zeit, heiter und vertraulich, lassen keinen Zweifel darüber, daß „der Wind ihm so süß von Bearn her wehe“. Erst als mit dem Tode von Johannas Vater 29. Mai 1555 das junge Herrscherpaar die Regierung übernahm, stellte sich allmählich der Unterschied des Charakters und der Begabung heraus. Ein übles Erbteil hatte Anton von seinem Schwiegervater überkommen: das nie aufhörende und nie befriedigte Streben, den spanischen Teil des kleinen Königreichs mit dem französischen wieder zu vereinigen. Nur allzu gerecht ist das Urteil, welches Ruble über diese Verhandlungen fällt, welche in ununterbrochener Fortdauer bis zu Antons Tode währen: Schlecht erdacht und schlecht ausgeführt erschöpften sie seine Kraft und seinen Kredit in schuldigen Intriguen. Es ist nicht ganz sicher zu ersehen, wie weit Johannas Rat und Einfluß dabei wirksam war, ihrem Manne gegenüber tritt sie hier vollständig in den Hintergrund, wo es sich aber während der häufigen Abwesenheit Antons um die innere Regierung des kleinen Königreichs handelt, da zeigt sie die feste Hand, die sich nie verleugnete.

Die wichtigste Frage, welche das 16. Jahrhundert jedem tiefer angelegten Geiste und ebenso jedem Herrscher vorlegte, war die Stellung, welche er zur Reformation einnehmen wolle; auch die Königin von Bearn mußte dieselbe für sich und ihr Land lösen. Stets wird die Haltung, welche ihre Mutter Margarete in dieser Hinsicht annahm, verschiedene Deutungen erfahren; Ruble glaubt, ihre katholischen Überzeugungen seien kaum erschüttert worden und gerade gegen das Ende ihres Lebens, wo der Tod des heißgeliebten Bruders, die offene Vernachlässigung eines ungetreuen Gatten der alternden Königin schwere Prüfungen brachten, wo ferner Calvins Einfluß in den reformatorisch gesinnten Kreisen immer mächtiger wurde, zeigte sich die hochgesinnte tolerante Frau, welche eine Reinigung der Kirche wünschte, ohne ihre Einheit zu zerstören, wieder mehr der alten Lehre geneigt; im Schoße derselben starb sie, nachdem sie von einem Mönche die letzte Ölung empfangen. Sicher ist, daß Johanna durch ihre Mutter nicht zugunsten der Reformation beeinflußt war; die Korrespondenz der Verfasserin des Heptameron mit den Häuptern der Reformpartei, Briçonnet, Faber Stapulensis, Calvin, der Umgang mit solchen Leuten blieb selbstverständlich nicht ohne Einfluß auf die religiöse Gesinnung Johannas, aber doch verging seit dem Tode Margaretens (21. Dezember 1549) beinahe ein Jahrzehnt, bis wir deutliche Spuren davon finden, daß sich Johanna der Reform zugeneigt. Anton kehrte sich früher derselben zu, seit 1557 steht Calvin mit ihm in Briefwechsel, verheißungsvoll richten sich die Blicke der Protestanten auf ihn, noch wagt er nicht offen in seinem Lande die neue Bewegung zu unterstützen, aber er ist tolerant gegen ihre Prediger und Bekenner, erst Ostern 1559 nimmt er in Pau das Abendmahl nach reformiertem Ritus. Ruble schreibt diesen Entschluß rein politischen Motiven zu, seinem Haß gegen Spanien, seinem Trotz gegen Heinrich II., der ihm nie Beistand leistete. Daß die religiöse Triebfeder in dem Herzen des wankelmütigen Mannes nicht die entscheidende war, läßt sich wohl denken, seine spätere Haltlosigkeit ist der klare Beweis davon. Auch Johanna, die bisher mit ziemlichem Gleichmut dem calvinistischen Treiben zugeschaut, schiebt er ähnliche Beweggründe unter: „Haß gegen die Nebenbuhler ihres

Hauses, die Guisen, das Streben, Philipps II. Politik zu durchkreuzen, verwundeter Ehrgeiz ꝛc. flößten ihr die Leidenschaft ein, welche erst mit ihrem Tode erlosch." Es wird schwer sein, zu leugnen, daß die kluge weitsichtige Königin nicht auch solchen Gründen Gehör schenkte, aber noch schwerer, ihre Änderung ganz daraus zu erklären. Auch hier fehlen uns die Urkunden, und wenn wiederum das psychologische Element den Ausschlag geben muß, so hat doch die Annahme am meisten für sich, welche aus der nachher zutage tretenden Energie der protestantischen Überzeugung den Schluß zieht, daß die evangelische Lehre eine Saite ihrer Seele, ihres Gemütes anregte, welche den innersten Kern ihres Wesens bildete. Nicht mit einem Schlage wurde Johanna Protestantin, sie beschützte anfangs nur die Prediger, besuchte die Versammlungen, hörte ihre theologischen Dispute an, aber noch am 25. September 1560 nahm sie mit ihrem jungen Sohne Heinrich an der Messe teil. In ihrem Königreiche führte sie auch die Reformation nicht ein, sondern sie beschränkte sich auf ein Gehenlassen, ein Begünstigen der Bewegung im allgemeinen. Wie scharf sie aber von beiden Seiten beobachtet wurde, zeigt der merkwürdige Brief von Elisabeth von England vom 19. Juli 1559 [1]) an sie, in welchem die englische Herrscherin ihr treues Bekenntnis der reinen Religion rühmt, auf der andern Seite der beinahe gleichzeitige päpstliche Ausspruch vom 19. August 1559, „sie sei schlimmer als ihre Mutter". Der völlige Übertritt zur reformierten Konfession fand aber erst im Dezember 1560 statt (vgl. Jules Bonnet, Lettres de Calvin II, 365 note) die Sorge um ihren Mann, dessen Leben in Orleans ebenso bedroht war wie das seines Bruders Condé hatte sie dahin geführt, allein bei Gott Trost und Hilfe zu suchen; Weihnachten 1560 nahm sie vor versammelter Gemeinde in Pau das Abendmahl nach reformiertem Ritus. Calvins erster Brief an sie ist vom 18. Januar 1561. Auch von ihrem staatsmännischen Heroismus legte sie damals eine glänzende Probe ab, auf die Nachricht von Condés Einkerkerung und Antons Gefahr brach ein spanisches Heer in ihr Gebiet ein, fand aber solch ent-

[1]) Calendar of State Papers. Foreign Series 1558—59. p. 391.

schlossenen Widerstand, daß es alsbald unverrichteter Dinge wieder umkehrte.

Zu dem tragischen Geschick ihres Lebens gehört aber, daß in dem Augenblicke, da die Religion ein neues gemeinsames Band zwischen den innerlich verschiedenen, räumlich vielfach getrennten Gatten hätte knüpfen können, Anton in jene Haltlosigkeit und Gleichgültigkeit zurücksank, welche ihn zuletzt offen in die Arme des Triumvirats, zu der katholischen Partei zurückführte. Ein ungeheuerer Glücksfall hatte ihn durch den unerwarteten Tod von Franz II. eigentlich zur ersten Stellung in Frankreich erhoben, in seiner Hand wäre es gelegen, nach der Regentschaft zu greifen, aber Ruble sagt mit richtiger Würdigung des Bourbonen: er erwartete eigentlich eine Inspiration, leider war Johanna in Bearn. Seine Unschlüssigkeit lag offen zutage, die schöne Gelegenheit seine Ansprüche auf die Seite zu schieben und doch ihn an sich zu fesseln, ließ sich Katharina von Medici nicht entgehen. Wiederum mußte die Vergrößerung oder der Umtausch von Navarra als Lockspeise dienen; es ist bekannt, daß sie auch Antons sinnliche Neigungen zu entflammen wußte, so war der schwache König bald der Spielball der Parteien: Mit dem Papste unterhandelte er, daß dieser ihn als Souverän anerkenne, die calvinischen Prediger befahl er gewähren zu lassen, er selbst aber wohnte der Messe bei. Um die Wette klagen die protestantischen Briefe aus jener Zeit über seine Schwäche; als die Seele der reformierten Partei galt schon Coligny, der frei von persönlichem Ehrgeiz seine Aufgabe darin fand, die armen Reformierten zu unterstützen und zu verteidigen. In jenen aufgeregten Zeiten, wo die Wogen des öffentlichen Lebens hoch gingen von den kaum überstandenen Unruhen (Verschwörung von Amboise) und von dem Sturme des kommenden Bürgerkrieges, der drohend am Horizonte emporstieg und in Gewaltthaten aller Art, in Aufruhr und Blutvergießen an den verschiedensten Orten seine Nähe verkündete, wo Männer und Frauen schwankten wie die Bäume im Winde, ist es ein wahrhaft wohlthuendes Schauspiel, solchen Charakteren zu begegnen, welche sicher und fest ihre Bahn gehen, unbeirrt von Drohungen und Verheißungen. So stellt sich Coligny, so Johanna dar; auch auf sie richteten sich aller Augen, ihre Reise an den Hof

im Juli und August 1560 glich einer Art von protestantischem Triumphzug; sie war begleitet von ihren Predigern, überall ließ sie die reformierten Geistlichen auftreten, empfing ihre Glaubensgenossen, sie war die Königin der reformierten Partei. Als solche wurde sie auch von den Katholiken angesehen und deswegen mit dem Namen Jesebel beehrt; denn mächtig waren die Fortschritte, welche der Protestantismus unter ihrem Schutze machte, und wie sie bei Hofe offen predigen ließ und alles aufbot, um die Partei zu organisieren, so dehnte sie ihre Fürsorge auch auf einzelne Glaubensgenossen aus. Unter den wenigen Briefen von ihr, welche aus jener Periode auf uns gekommen, sind nicht die uninteressantesten die vier Schreiben an die Frau von Langey (Oktober bis Dezember 1561), welche ihre Tochter zur Messe zwingen wollte. Johanna hält der bigotten Mutter eine stattliche Vorlesung über Gewissensfreiheit: keine Religion gäbe es, wo Grausamkeit und unvernünftige Unmenschlichkeit erlaubt sei; wollte man sie zwingen, einer Sache beizuwohnen, welche für die Anhänger der Religion so verabscheuungswürdig sei wie die Messe, so würde sie lieber den Tod erdulden, als einem Geschöpfe zu gehorchen. Sie ruht nicht, bis sie das Mädchen in ihrem Hofstaate hat, aber die Grundsätze, welche sie hier ausgesprochen, mußte sie allzu bald in ihrem eigenen Leben bewähren.

Denn die Stellung, welche sie einnahm, die Grundsätze, die sie mit Energie vertrat, brachten sie in die schwersten inneren Konflikte; dem Verlangen ihres Mannes, keinen protestantischen Prediger mit an Hof zu bringen, leistete sie entschieden Widerstand; während des Religionsgespräches von Poissy in den letzten entscheidungsvollen Monaten des Jahres 1561 schritt sie standhaft und ruhig weiter den Weg, den sie betreten, mochte auch die Kluft zwischen ihr und ihrem Manne sich immer mehr erweitern. Das Ärgernis seines Lebenswandels war ihr nicht verborgen geblieben, es kam zu heftigen Scenen zwischen den beiden Gatten, und wie Johanna erklärte, lieber sterben zu wollen, als zur Messe zu gehen, und fortfuhr: wer nicht als Tier oder Atheist leben wolle, müsse eine Religion haben, die, welche sie bekenne, genüge ihr, so hatte Anton dagegen zu bemerken, sie entwürdige ihn durch ihre Vor-

würfe. Wie sein böser und guter Engel, so stritten sich der spanische Gesandte und seine Frau um ihn; ob sie wirklich auf seinen Ehrgeiz dadurch einzuwirken suchte, daß sie ihm für den Fall seines Übertritts zu den Protestanten binnen drei Monaten ein großes Königreich, nämlich Spanien in Aussicht stellte, ist trotz des Berichtes des spanischen Gesandten in dieser Form etwas fraglich. Das Versprechen wäre indessen mindestens soviel wert gewesen als dasjenige, welches Philipp dem eitlen Manne geben ließ und das denselben für immer an die Fahne des katholischen Glaubens fesselte. (Dezember 1561.) Daß von dieser Zeit an die Forderungen an seine Frau inbetreff der Religion immer dringlicher wurden, läßt sich denken; er wollte zeigen, daß er Herr in seinem Hause sei, aber der Widerstand, dem er begegnete, bewies aller Welt das Gegenteil. Januar 1562 sollte sie nicht mehr teil an den evangelischen Predigten nehmen, aber was konnte er erwidern, als sie auf seine eigenen Thaten, auf seine offen ausgesprochenen protestantischen Grundsätze hinwies? Ihr Lebenswandel ohne Makel und Tadel gab ihr stets ein entschiedenes Übergewicht, und je trüber ihre häuslichen Verhältnisse wurden, desto mehr erschien sie ihren Glaubensgenossen als edle Märtyrerin. Auch körperlich stark leidend, fand die bedrängte Frau, welche aber nirgends Mutlosigkeit und Zagen verrät, gerade an ihren Parteigenossen kräftige Stützen, treu ergebene Tröster; man lese die Briefe Calvins an sie aus jener Zeit, und man gewinnt aufs neue einen herzerhebenden Einblick in die Glaubensstärke der Fürstin wie in die Weisheit und Seelenkenntnis des Reformators. Auch Coligny stand ihr treulich bei, und eine Hilfe fand sie auf einer Seite, wo man es am wenigsten erwartet hätte, an Katharina von Medici. Herzensgemeinschaft, inneres Verständnis und Vertrauen konnte bei Frauen von solch grundverschiedenem Charakter nicht stattfinden, nur eine Gemeinschaft der Interessen konnte sie zusammenführen; da gerade diese letzteren an dem von Parteien zerrissenen Hofe der Valois häufig genug wechselten, so schlug Freundschaft und Zuneigung in unvermutetem Wechsel oft in das Gegenteil um. Seit der Geburt des Prinzen Heinrich von Bearn zieht sich wie ein roter Faden durch sein Leben die zukünftige Vermählung mit einer Tochter

des französischen Königs; in allen Phasen des Bürger- und Religionskrieges taucht dieses Projekt auf, und schon zehn Jahre vor der Bartholomäusnacht lassen die beiden Mütter keinen Zweifel darüber, daß diese Verbindung keineswegs immer ihren Wünschen entsprach, aber doch knüpfte dieselbe ein geheimes, nicht wohl zu lösendes Band zwischen den beiden Höfen. Als ferner Ende 1561 die Partei der Guisen durch den Übertritt Antons ihre volle Macht und Stärke gewann, zumal da dieselbe getragen und geleitet wurde von der spanischen Gesandtschaft, da war für Katharina zum Bedürfnis, zur Notwendigkeit geworden, um die Unabhängigkeit der Krone zu wahren und zugleich ihr beliebtes Schaukelsystem fortzusetzen, sich an die Protestanten anzulehnen. Die Châtillons und Johanna d'Albret wurden auffällig bevorzugt, das für die Protestanten günstige Januaredikt (17. Januar 1562) war der sichtbare Ausdruck der neuen Politik. Auch des jungen Königs Karl IX. Gunst verstand Johanna sich zu erringen; er war immer etwas hintangesetzt von seiner Mutter, deren Lieblingssohn der Herzog von Orleans (nachher König Heinrich III.) war; selbst Versuche, ihn für den protestantischen Glauben zu gewinnen, werden ihr zugeschrieben, freilich blieben dieselben erfolglos. Aber alle diese Beziehungen schützten die Königin von Navarra vor den Zumutungen ihres Mannes. Doch setzte dieser Februar 1562 durch, daß sie die Predigten in ihren eigenen Gemächern aufgeben mußte, nun konnte sie dieselben nur noch bei Condé hören, zu ihrem Leidwesen nicht häufig.

Das Blutbad in Vassy 1. März 1562 brachte die Entscheidung wie für die Geschicke Frankreichs, so auch für die von Johanna; nun lag der Bürgerkrieg nicht mehr in der Luft, er war begonnen, der Waffenlärm, welcher über ganz Frankreich sich verbreitete, sollte bald jede andere Stimme übertönen; 6. März zog der Hof nach Monceaux, Johanna mit; klar sah Katharina den Bürgerkrieg voraus, ebenso klar, daß nicht sie, sondern das Triumvirat die entscheidende Rolle spielen werde, der Einzug des Herzogs von Guise in Paris (16. März), der unendliche Jubel, mit welchem die fanatische Bevölkerung den Helden von Metz und Vassy empfing, mußte dem blödesten Auge dies offenbaren; gern suchte

die geängstete Frau bei Johanna eine Stütze, ebendamit war aber auch der spanischen Partei das Losungswort gegeben, um jeden Preis diese gefährliche Königin vom Hof zu vertreiben. Es wäre lächerlich, wenn es nicht kläglich wäre, mit ansehen zu müssen, welche Anstrengungen deswegen gemacht wurden; als eine große Staatsaktion wurde es betrieben, der spanische Gesandte mußte erklären, den Hof zu verlassen, wenn Johanna nicht sich verabschiede. Überzeugt, daß er nie vollen Einfluß auf Katharina gewinne, so lange diese von Johanna unterstützt sei, drängte er Anton, seine Frau fortzuschicken: „dann gehen die religiösen Dinge erst ihren rechten Gang!" Ohne sich von ihr zu verabschieden, ohne sie noch einmal zu sehen, gab ihr Anton den gewünschten Befehl im gemessensten Tone; Ende März verließ sie mit kleinem Gefolge heimlich Fontainebleau und flüchtete nur von Beza begleitet nach Meaux, wo die hugenottische Armee sich sammelte. Nicht einmal den Trost hatte die Grausamkeit ihres Mannes ihr gelassen, ihren Sohn bei sich behalten zu dürfen. Der Gegenstand ihrer liebevollsten Sorge war der Prinz, ein heiterer, witziger und angenehmer Junge, der Schulgenosse von Karl IX. und seinen königlichen Brüdern, im strengsten calvinischen Glauben erzogen. Aber gerade diese religiösen Eindrücke wollte die spanische Partei frühzeitig vernichten, der Kampf zwischen den Gatten setzte sich fort an dem 9jährigen Knaben. Als letzte Gunst hatte sich die schwergeprüfte Frau ausbedungen, ihren Sohn noch einmal umarmen zu dürfen; nur das wird uns von dieser Zusammenkunft erzählt, daß die Mutter ihr Kind in den beweglichsten Ausdrücken ermahnt habe, nie zur Messe zu gehen, ja mit Enterbung habe sie ihm in diesem Falle gedroht. In dem widerlichen ungleichen Streite, der nun zwischen Vater und Sohn begann, setzte der Prinz zwei Monate lang allen Zumutungen heroischen Widerstand entgegen, endlich aber erlag er, nicht, wie Ruble meint, weil das Geräusch der Waffen, das blutige Schauspiel des Bürgerkrieges, vielleicht auch ein gewisser natürlicher Widerwille gegen die Empörung von Condé in seinem geraden Gemüte einen ungünstigen Eindruck gegen die protestantische Sache erweckten (IV, 93), sondern einfach den Mißhandlungen, Versprechungen und der Vereinsamung in einer ganz katholischen

Umgebung. 1. Juni 1562 schwur er in die Hände seines Vaters, dem wahren Glauben treu zu bleiben und für denselben zu sterben — die erste der vielen religiösen Wandlungen des Sohnes von Johanna!

Wir haben keine Kunde darüber, wie Johanna die Nachricht davon aufgenommen; in einem leider undatierten Briefe an Katharina von Medici, der aber dem ganzen Zusammenhang nach in diese Zeit fallen muß, empfiehlt sie ihr ihren Mann und Sohn und mahnt sie besonders an ihr Versprechen, dem Prinzen von Bearn nichts anderes zu gebieten, als was sie selbst ihn gelehrt habe! Und trotz aller Unbill, trotz der schweren Beleidigungen, welche sie von ihrem Manne erfahren, lag ihr sein Seelenheil am Herzen; ein Brief von Beza vom 13. Mai 1562 (die Antwort auf einen leider verlorenen von Johanna) läßt uns in die Angst eines treu besorgten Herzens hineinsehen, das sich abquält, ob der Mann, dem sie angehört und den sie trotz aller Untreue liebt, nicht von Gott verworfen sei wegen seines Abfalls vom Evangelium. Wie wenig wert war Anton dieser Sorge! er war erbittert, daß unter den Augen von Johanna die Soldateska bei einem Bildersturm in Vendôme auch die Gräber seiner Ahnen geschändet und schob die Verantwortung für diese Unthat auch ihr zu; er ging damit um, durch königlichen Beschluß seine Frau ihres Königreichs berauben und sie einsperren zu lassen; selbstverständlich kam dieser Plan nicht zur Ausführung, aber auf den Rat wohlmeinender Freunde zog sich Johanna in ihr gesichertes Bearn zurück; glücklich entrann sie allen Nachstellungen, August 1562 war sie in ihrem Königreiche, entschlossen, mit aller Energie die Reformation durchzuführen. Ihren Mann sah sie nicht mehr, mit vollen Segeln fuhr er dahin auf den wilden Wogen des Bürgerkrieges, seine hohe Stellung als erster königlicher Beamter völlig zum Vorteil der katholischen Kirche ausnützend; die Kugel, welche ihn 16. Oktober 1562 vor den Mauern von Rouen traf, machte den glänzenden Träumen, in welchen er sich wiegte, ein jähes Ende, einen Monat später, 17. November, starb er in den Armen der schönen Rouet, die er an sein Krankenlager berufen hatte; ob er Anwandlungen zeigte, sich der evangelischen Kirche noch einmal

zuzuwenden, ist aus den vorhandenen Berichten nicht klar zu ersehen, ist auch im Grunde gleichgültig, denn dieses Lebensende stimmt nur allzu sehr mit seinem ganzen Benehmen während der letzten Jahre. Welche Veränderungen der Tod des Gatten für Johanna nach sich zog, darüber werden uns die nächsten Bände von Ruble belehren.

Stuttgart.

Theodor Schott.

2.

1. **Haupt, Herm., Der waldensische Ursprung des Codex Teplensis und der vorlutherischen deutschen Bibeldrucke gegen die Angriffe von Dr. Franz Jostes verteidigt.** Mit einem Anhang ungedruckter Aktenstücke und zahlreichen Proben mittelalterlicher deutscher Bibelübersetzungen. Würzburg, Stahel, 1886. (48 S. gr. 8.)
2. **Jostes, Franz, Die Tepler Bibelübersetzung.** Eine zweite Kritik. Münster, Schöningh, 1886. (43 S. gr. 8.)
3. **Keller, Ludwig, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen.** Nebst Beiträgen zur Geschichte der Reformation. Leipzig, Hirzel, 1886. (V u. 189 S. gr. 8.)

Seit meiner Anzeige der auf die Waldenser und deren Bibel bezüglichen Arbeiten (s. diese Zeitschr. 1886, S. 337 ff.) hat jeder der dort aufgeführten Verfasser noch einmal das Wort ergriffen und seinen Standpunkt neu und mit neuen Mitteln begründet. Ich bin daher eine zweite Anzeige um so mehr schuldig, als meine Stellung zu der Frage der Waldenserbibel inzwischen eine wesentlich andere geworden ist.

Ich hatte mich damals in der Richtung ausgesprochen, daß der waldensische Ursprung der Tepler Übersetzung zwar nicht wirk-

lich erwiesen sei, daß aber auch die von Haupt für denselben beigebrachten Momente nicht durchweg widerlegt seien und daß insbesondere die Bedeutung der beiden Ausdrücke sun der maid = Menschensohn und angst = Fegefeuer, die im Cod. Tepl. und in der romanisch-waldensischen Litteratur ebenso konstant nachweisbar seien als in den übrigen deutschen Bibelübersetzungen ungewöhnlich, von Jostes bisher nicht erschüttert sei.

Die Antwort von Haupt, die ich dort in Aussicht stellen konnte, ist seither erschienen (in Nr. 1); sie ist weniger vollständig ausgefallen, als Haupt selbst es wünschte. Der plötzliche Übergang in eine neue Stellung (Bibliothekar in Gießen) hat ihm so viele berufliche Arbeit gebracht, daß daneben für die wissenschaftliche vorerst keine Zeit blieb; es galt für ihn also rasch nur das Nötigste zusammenzuraffen. So ist denn seine Schrift im wesentlichen defensiv geblieben, sich einschränkend auf die Verteidigung einiger Hauptpunkte der von ihm eingenommenen Stellung. Und auch hier hat Haupt sich kritischer zu seiner eigenen Hypothese gestellt als in der ersten Schrift. Er begründet zunächst den waldensischen Ursprung der kleineren Aufzeichnungen am Anfang und Schluß des Codex Teplensis (S. 5—22) und sodann denjenigen der Bibelübersetzung derselben Handschrift (S. 23—33), doch nur in der Weise, daß er seiner Hypothese durch Jostes noch nicht das Recht der Existenz entzogen glaubt und die Entscheidung dem Fortgang der wissenschaftlichen Forschung überlassen will. Den Schluß seiner Arbeit bilden neue Quellen zur Geschichte der Waldenser am Ende des 14. Jahrhunderts, die ich in meinen Aufsätzen verwenden konnte, sowie Proben aus einer größeren Anzahl handschriftlicher deutscher Bibelübersetzungen.

Die Antwort von Jostes geht diesen beiden Aufstellungen widerlegend nach. Ich bin da vor allen Dingen zu sagen schuldig, daß, wenn ich in meiner ersten Anzeige die Art der Polemik dieses Verfassers mißbilligt habe, der Ton in dieser neuen Schrift ein ganz anderer ist. Er ist rein sachlich; selbst von der Gelegenheit, über uns Kritiker des ersteren Schriftchens einen leichten Triumph zu feiern, wird kaum Gebrauch gemacht. Um so eindrucksvoller werden jetzt die Beweisführungen der neuen Schrift jedermann er-

scheinen; es wird auch der Verdacht einer konfessionellen Voreingenommenheit gegen jene Hypothese, wie ich ihn dort ausgesprochen, entschwinden. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich annehme, daß eine völlige Zerstörung der Hypothese zwar vielleicht nicht schon überall eingetreten ist, wohl aber rasch sich vollends vollziehen wird. Es kommt der Sache selbst nur zugut, wenn Jostes diesmal mit dem Material, das ihm seine seit dritthalb Jahren betriebenen Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen geliefert haben, weniger zurückhaltend gewesen ist als das erste Mal. Hätte er gerade hier schon damals mitgeteilt, was er jetzt erst bringt, so wäre wohl ein abermaliger Waffengang kaum notwendig gewesen.

Ich verhehle nicht, daß mir, abgesehen von den Nachweisen von Jostes, die Hypothese Haupts von anderer Seite her mehr als zweifelhaft geworden ist. Als ich jene Anzeige schrieb, waren meine eigenen Forschungen über die Waldenser noch nicht zu der Klärung gekommen, die sie dann bald danach gewonnen hatten, als ich sie den Lesern dieser Zeitschrift im Juli- und Oktoberheft vorlegen konnte [1]). Obwohl mir die Grundlinien feststanden, war ich doch immerhin noch hier und dort in der heillosen Verwirrung befangen, welche hier die Arbeiten Herzogs angerichtet hatten. Ich verweise hier insbesondere auf das, was ich in meinem zweiten Kapitel S. 85 ff. über die Stellung der deutschen Waldenser-Meister zur römischen Kirche und ihrem Sakraments- und Sakralwesen, zu ihrem Heiligendienst, ihren Feiertagen gesagt habe. Wer jenen Ausführungen beitritt, wird gestehen müssen, daß sie sich in vollständigem Widerspruch mit der Annahme befinden, daß jene Stücke, die sieben Heiligkeiten (d. h. Sakramente) oder jene Perikopentafel von solchen Meistern stammen oder in ihrem Gebrauch gewesen sein können. Es kommt dazu, daß nach den Ausführungen ebendaselbst S. 110 Beziehungen zwischen den französischen und lombardisch-deutschen Waldensern seit 1218 mindestens bis zum Ende des 14. Jahrhunderts überhaupt nicht mehr wahrzunehmen sind. Infolge dessen ist es auch mehr als unwahrscheinlich, daß z. B. solche

---

1) Seither auch separat erschienen. Gotha 1886.

Aufzeichnungen wie die sieben Hauptstücke des Glaubens, die sowohl romanisch als deutsch vorliegen, in der Zeit vor Anfang des 15. Jahrhunderts von einer Genossenschaft an die andere gekommen wären. Daß sie aber aus den gemeinsam verlebten Anfängen stammten, wäre zwar bei solchen Stücken an sich nicht unmöglich, wohl aber bei jener romanischen, angeblich waldensischen Traktatenlitteratur, welche zur Konstatierung des waldensischen Ursprungs einzelner Stücke oder Züge gleichfalls hier beigezogen wird. Denn auch die kühnsten Kombinationen über das Alter dieser Litteratur, die man heute noch wissenschaftlich vertreten findet, wagen doch nicht über das zweite Drittel des 13. Jahrhunderts herabzugehen, und teilen auch dieses Alter nur ganz vereinzelten Schriften zu: so Herzog (Roman. Wald., S. 95 ff.) mit der Schrift „Tribulacions", wogegen Montet, Histoire litéraire des Vaudois du Piémont, p. 89, darin eine Anspielung auf Innocenz VIII., nicht IV. findet und in dem einzigen Fall, da er die Möglichkeit eines Ursprungs in der älteren Zeit erwägt, als frühesten Termin das Ende des 13. Jahrhunderts annimmt. (S. 68.) Denn die Pariser Handschrift vom Ende 12. oder Anfang 13. Jahrhunderts, welche Montet S. 2 erwähnt, enthält doch nur eine ungeordnete Übersetzung von Gregors d. Gr. Moralien, gehört also keinenfalls zur eigenen Litteratur der Waldenser. Ich bedaure nun in dieser Beziehung vor allem, daß die neuen Aufgaben meines neuen Berufs mir vorläufig und wohl für längere Zeit die Beendigung meiner Untersuchungen über die Herkunft dieser Litteratur nicht gestatten [1]. Ich würde dann einfach darauf hinweisen können, daß die Vergleichung zwischen den Eigentümlichkeiten dieser

[1] Um übrigens keine falschen Vorstellungen zu erwecken, bemerke ich ausdrücklich, daß ich die Handschriften selbst nicht kenne, daß aber, wie ich glaube, in einer so offen liegenden Sache die Kenntnisnahme der Auszüge und Übersetzungen genügt, die wir bis jetzt haben. Eine Untersuchung der Handschriften selbst würde ich auch abgesehen davon, daß ich mir gar keinen Vorteil davon verspreche, schon wegen ihrer Sprache nicht vornehmen können. Die Stücke, die Hahn, Herzog, Montet u. a. im Original mitteilen, kann ich natürlich im allgemeinen verstehen. Bei einer ganzen Litteratur aber, deren Entzifferung erst aus den Handschriften gemacht werden muß, wäre das ein ander Ding!

und anderer für die Waldenser in Anspruch genommenen Stücke, Ausdrücke, Eigentümlichkeiten und zwischen jener Traktatenlitteratur schon darum wertlos ist, weil die letztere ihrer Hauptmasse nach eben gar nicht ursprünglich waldensisch ist. Ich kann hier nur darauf verweisen, daß 1) sowohl für die deutschen als die französischen Waldenser bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts allerdings mehrfach Nachrichten über ihre eigentümliche Litteratur, aber nirgends Spuren vorliegen, welche irgendwie auf jene Traktate weisen würden; 2) daß die Traditionen über den waldensischen Ursprung der letzteren, soviel ich bisher sehe, nirgends über das 17. Jahrhundert zurückgehen, teilweise aber überhaupt erst in unserer Zeit — zuletzt noch von Herzog — neu geschaffen worden sind; 3) daß diese angeblich waldensische Litteratur eine wahre Fülle von Quellen, Citaten, Begriffen, Ausführungen u. s. w. enthält, die einen Ursprung in häretischen Kreisen unbedingt ausschließen und eben nur erklärlich sind bei der Annahme einer Abfassung in kirchlichen, teilweise in mönchischen, speziell auch bettelmönchischen Kreisen.

Bei dieser Sachlage aber ist selbstverständlich, daß die Wiederkehr gewisser Ausdrücke dieser angeblich waldensischen Traktate in anderen Schriften oder auch die Identität ganzer Aufzeichnungen wie der sieben Hauptstücke des Glaubens mit Teilen jener romanischen Litteratur für den waldensischen Ursprung der Schriften und Aufzeichnungen gar nichts beweist [1]).

Wäre damit der ganzen Hypothese der Boden entzogen, so reichen doch auch die Ausführungen von Jostes in seiner neuen Schrift für sich völlig zu, den waldensischen Ursprung jener kleineren Stücke des Cod. Tepl. auszuschließen. Jostes hat nun sogar eines dieser

[1]) Um so weniger, als wir gar nicht wissen, ob nicht diese sieben Artikel etwa an die romanischen Waldenser erst durch die Verbindung derselben mit den böhmischen Brüdern gekommen sind, die ja zeitweise mit den deutschen Waldensern in Beziehung getreten waren und aus Kreisen (Hussitentum) hervorgegangen sind, die jedenfalls eine starke Beimischung von Waldensern erfahren haben. Die waldensischen Handschriften der sieben Artikel (Genf 208 und Dublin C. 5 nr. 22) stammen aus der zweiten und ersten Hälfte 16. Jahrhunderts! (Vgl. Montet p. 6 und p. 8.)



Stücke (bei Haupt, Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser, S. 16, Anm. 4) im römischen Brevier nachgewiesen. Ebenso weist Jostes die sämtlichen Merkmale, durch welche man die „sieben Heiligkeiten" als waldensisch erweisen wollte, ihre Terminologie, ihre Reihenfolge auch sonst in der katholischen Litteratur nach. Diese Stütze der Hypothese ist also m. E. völlig zusammengebrochen.

Wie steht es mit der Bibelübersetzung des Cod. Tepl. selbst? Speziell an dieser Frage haben auch noch andere Gelehrte sich beteiligt. Eine vorläufige Untersuchung der dem Cod. Tepl. verwandtesten deutschen Übersetzung, der Freiberger Bibelhandschrift hat Dr. Rachel geliefert [1]), und über das Verhältnis des Cod. Tepl. zu den südfranzösischen provençalischen Handschriften hat S. Berger, der Verfasser des ausgezeichneten Buchs „La Bible française au moyen âge" (Paris 1884) interessante Beobachtungen mitgeteilt [2]).

Was die Arbeit Rachels betrifft, so kann ich von ihren interessanten Untersuchungen über das Verhältnis der Randbemerkungen, die in F (Freiberger Handschriften) von einer andern Hand hinzugefügt sind, zu einer Hamburger Handschrift (einst in Götzes Besitz), sowie zur XI. deutschen Bibel absehen. Denn dieselben tragen zu unserer Frage zunächst nichts bei, für diese kommt nur der Stamm von F in Betracht.

Nun weist Rachel Folgendes nach: 1) F und T (= Cod. Tepl.) sind auch als Handschriften derselben Übersetzungsform allerdings sehr nahe verwandt; sie haben insbesondere eine Anzahl gemeinschaftlicher Schreibfehler; auch die Zusätze und Bemerkungen, die sich in F und T von der Hand der Schreiber der Handschrift selbst am Rande finden, zeigen manche Verwandtschaft: sie sind beidemal von demselben Bestreben getragen, den Text nutzbar und lesbar zu machen.

---

[1]) M. Rachel, Über die Freiberger Bibelhandschrift nebst Beiträgen zur Geschichte der vorlutherischen Bibelübersetzung. Freiberg 1886. (31 S. 4°.) (Programm des Freiberger Gymnasiums.)

[2]) Revue historique 1886. XXX, 167 sqq. und XXXII, 184 sqq.

2) Aber weder F noch T ist die unmittelbare Vorlage der ersten deutschen Bibel (= B_1), vielmehr haben sie dieser gegenüber manch gemeinsame Eigentümlichkeiten.

3) Dagegen stand F der unmittelbaren Vorlage von B_1 näher als T: wo F und T unter einander abweichen, stimmt meist F mit B_1 überein. Das gilt namentlich auch von den in allen dreien sehr verderbten Eigennamen.

In dem äußeren und inneren Charakter von F findet nun aber Rachel nichts, was zur Annahme berechtigte, daß die Handschriften im Besitz eines Waldenser gewesen wäre. Vielmehr weise alles auf das Erzeugnis einer klösterlichen Werkstätte hin. Schon bald nach ihrer Entstehung, die nicht vor dem Ende des 14. Jahrhunderts liegen kann, ist die Handschrift im Besitz eines katholischen Pfarrers gewesen, der sie i. J. 1414 verschenkt hat, wahrscheinlich in eines der Klöster, aus welchen die Freiberger Bibliothek zusammengeflossen ist. Das ist natürlich für die Herkunft von T noch nicht entscheidend, aber es wirft doch auch ein gewisses Licht auf die Frage seines Ursprungs.

In der zweiten Schrift von Jostes aber ist, wie ich glaube, Material genug zusammengetragen, um die für den waldensischen Ursprung von T geltend gemachten Momente als nichtig erscheinen zu lassen. Ich habe seiner Zeit vor allem die beiden Ausdrücke sun der maid und angst als solche gelten lassen, die immer noch für waldensischen Ursprung sprechen konnten, nicht in dem Sinn als ob eine besondere waldensische Tendenz darin läge — denn es ist zweifellos, daß auch solche französischen Übersetzungen, deren Verfasser bisher kein Mensch zu Waldensern gemacht hat, die entsprechende Übersetzung wenigstens vom Jungfrauensohn haben —, sondern nur als Ausdrücke, die in diesen Kreisen konstant überliefert wären. Nun aber vermag Jostes den Ausdruck „Angst“ für Fegfeuer auch in einer St. Gallener Evangelienübersetzung des 11. Jahrhunderts nachzuweisen und teilt mit, daß diese Übersetzung von gehenna auf die Glosse „tormentum“ zurückgeht.

Inbezug auf den Ausdruck sun der maid giebt Jostes eine Erklärung, die ich wenigstens in der Kürze andeuten will. Der Ausdruck filius hominis wird in der Theologie des Mittel-

alters einfach = natura humana gebraucht [1]), und als der homo erscheint seit dem 11. Jahrhundert die Jungfrau. Die ältere Sprache hatte nämlich statt Menschensohn mannes sunu gesagt, da man noch = Mensch war. Als aber die Bedeutung von man sich verengerte und die allgemeinere Bedeutung desselben auf das ehemalige Adjektiv manisk überging, wurde mannes sun seit dem 11. Jahrhundert anstößig und durch Meschensohn ersetzt. Nun taugte aber auch das neue Wort Mensch insofern nicht unbedingt, als es beide Geschlechter umfaßte und filius hominis doch nur = filius virginis sein sollte. So hat denn der Cod. Tepl. nach Jostes Beobachtung in der Übersetzung des Matthäus-Evangeliums mit einer einzigen Ausnahme homo nur da mit Mensch übersetzt, wo es sich wirklich um beide Geschlechter handelt, dagegen überall sonst mit man. Da aber das filius hominis im Sinn der Zeit eine dritte Möglichkeit darstellte, so blieb hier nur eine dritte Übersetzung übrig sun der maid. Diese wird allerdings nicht ausnahmslos gewählt; siebenmal findet sich auch, wie schon Haupt dargethan, „Menschensohn“, nämlich sechsmal in den Synoptikern, einmal — aber ohne Beziehung auf Christus — Hebr. 2, 6.

Es ist aber weiterhin klar, daß die Bedeutung, welche dem Ausdruck Sohn der Maid für den waldensischen Ursprung des Cod. Tepl. beigelegt worden ist, vollends ganz zerfließt, wenn der Nachweis gelingt, daß die waldensischen Traktate und Bibelübersetzungen, die ihn enthalten, überhaupt nicht waldensisch sind. Inbezug auf die ersteren nun verweise ich auf die obigen vorläufigen Bemerkungen. Wegen der letzteren aber habe ich folgendes zu sagen [2]). Der Übersetzungen, die man den Waldensern zuschreibt, sind es nach gewöhnlicher Rechnung vier: die Handschriften in Paris, Dublin,

---

[1]) Ich verweise hier u. a. nur auf Thomas Aq., Summa theol. III, qu. 16, art. 5 und die ganze Umgebung.

[2]) Ich bemerke, daß Jostes in einem Brief an mich sein Mißtrauen gegen den waldensischen Charakter dieser Bibelübersetzungen, jedoch ohne Mitteilung von Gründen, ausgesprochen hat, ehe ich meine Untersuchungen über die Tradition und Gründe für den waldensischen Ursprung der Traktatenlitteratur auch auf die Bibeln ausgedehnt hatte. Durch die weitere Fortsetzung meiner Untersuchungen wurde ich dann von selbst auch auf die Bibelübersetzungen geführt.



Grenoble, Zürich. Dazu kommen aber die auch neuerdings nicht immer mitgezählten: die Handschrift aus der 1862 wieder entdeckten Cambridger Sammlung, und zwei Handschriften von Aix und Carpentras, die bisher noch nicht beschrieben sind und darum fast ganz außer Rechnung bleiben können [1]).

Die Züricher Handschrift ist aber sofort zu eliminieren. Sie ist allerdings aus waldensischem Besitz nach Zürich gekommen (im Jahre 1692) [2]); aber weiter zurück wissen wir gar nichts von ihrem Verhältnis zu den Waldensern, und wie Ed. Reuß [3]) nachgewiesen hat, stammt ihre Übersetzung überhaupt erst aus der Mitte des 16. Jahrhunderts und ist großenteils nach einem griechischen Text des Erasmus gearbeitet.

Die Handschrift von Dublin ferner ist völlig in das Geschick der übrigen Traktate daselbst verwickelt: sie bildet einen Teil der von EB. Ussher erworbenen Sammlung, die der Waldenser Perrin, einer der Hauptverfälscher waldensischer Traditionen, zu Anfang

---

1) Über die erstere, bei Lelong, Biblioth. sacra. Paris 1723. I, 368. Die zweite finde ich erst von Berger in Revue historique T. XXX, 168 erwähnt. — Dem Werk von Berger ist hier nichts zu entnehmen, da es nur die Übersetzungen der Langue d'oïl behandelt. Wenn aber Berger, S. 35 ff., Reste der unter den Metzer Waldensern am Ende des 12. Jahrhunderts umgehenden Übersetzung von Evangelien und Episteln im Cod. 2083 der Pariser Arsenalbibliothek entdeckt zu haben glaubt, so denke ich, daß die Gründe dieses sonst so umsichtigen und hochverdienten Gelehrten gerade hier am wenigsten zu überzeugen vermögen. Denn sie führen nicht weiter als bis zur Feststellung, daß die Übersetzung aus Lothringen, vielleicht der Metzer Gegend, und aus dem Ende des 12. Jahrhunderts stammt, sowie daß die Handschrift später einer Metzer Familie gehört hat. Daß sie einen Kommentar des Cisterziensers Haymo von Savigny († 1175) zu den Evangelien enthält, wird man nicht gerade als Stütze jener Hypothese bezeichnen können. Für den waldensischen Charakter hat jedenfalls Berger gar kein positives Moment beigebracht. Wie viele solche Evangelien- und Epistelhandschriften mag es aber in der Metzer Gegend auch sonst damals gegeben haben. Trotzdem behandelt Montet p. 2 die Sache schon als ausgemacht!

2) Vgl. Herzog, Rom. Wald., S. 61.

3) Vgl. seine Abhandlung Fragments lit. et crit. relatifs à l'histoire de la bible française (in Revue de theol. et de philos. chrét. II. V. VI, spez. VI, 85. Vgl. auch seinen Artikel „Roman. Bibelübersetzungen“ in Realencyklopädie, 2. A. XIII, 25 ff.

des 17. Jahrhunderts von den waldensischen Gemeinden anvertraut bekommen hatte. Keine dieser Handschriften reicht über den Anfang des 16. Jahrhunderts zurück; speziell das Neue Testament trägt die Jahreszahl 1522. Die sicheren Traditionen über ihren Gebrauch bei den Waldensern (mehr überhaupt nicht!) bleiben am Ende des 16. Jahrhunderts hängen. Und daß unter den Dubliner Handschriften ein Teil — ich sage absichtlich nicht mehr — ganz unmöglich waldensischen Ursprungs sein können, wird jeder sofort erkennen, der meine, wie ich denke, genügend belegte Darstellung des Waldensertums mit den Auszügen aus jenen Handschriften bei Montet, Herzog u. a. vergleicht [1]).

Auch für die Cambridger Handschrift existiert keine andere Tradition, als daß sie um die Mitte des 17. Jahrhunderts im Gebrauch der Waldenser Gemeinden gewesen, 1658 durch Vermittelung von Leger an Cromwell und durch diesen an ihren jetzigen Aufenthaltsort gekommen ist. Es ist nun gar kein Zweifel, daß die Cambridger Handschriften zum Teil Waldensisches enthalten [2]). Allein — und das gilt auch von den anderen Sammlungen — was beweist das für alle übrigen? Die Bibelhandschrift ist nach Montet, dem zuverlässigsten Beobachter vom Ende des 14. Jahrhunderts. Aber muß sie darum schon damals im Besitz von Waldensern gewesen, und wenn das anzunehmen wäre, muß denn auch die darin enthaltene Übersetzung von einem Waldenser verfaßt sein? So gewiß auch sonst in den sogenannten waldensischen Handschriften Stücke enthalten sind, die katholischen oder wenigstens nicht speziell waldensischen Ursprungs sind, und so gewiß jene Handschriften trotz-

[1]) Statt alles Weiteren nenne ich nur die eine Thatsache, daß in einer derselben sich eine eigene Abhandlung „über die Reden einiger Lehrer, d. h. Seneca, Hieronymus, Augustin, Gregor, Basilius und des Dekretum“ findet! (Herzog, S. 58.)

[2]) Cod. A enthält, wie ich aus dem mir jetzt endlich nach längerem vergeblichen Suchen zugänglichen, für die Darstellung der Sekte selbst indes entbehrlichen Buch von Melia, The origin persecutions and doctrine of the Waldenses etc. (London 1870), p. 48 sqq., sehe, ein Stück, das eine romanische Bearbeitung der in meinem zweiten Aufsatz, S. 79, Nr. 4, beschriebenen Regula secte Waldensium darstellt. Dasselbe Stück auch in den Handschriften 207 von Genf und 21 von Dublin. (Vgl. übrigens auch Montet, p. 10.)

dem zeitenweise und generationenlang im Besitz von Waldensern gewesen und von ihnen mit Erbauung gelesen worden sind, ebenso gewiß ist das auch bei diesen Bibelhandschriften von Zürich, Cambridge, Dublin möglich. Ich bin, zumal wenn ich diesen Satz auch auf die zu erbaulichem oder sonstigem Gebrauch dienenden Traktate ausdehne, von vornherein auf den Einwurf gefaßt, ob es denkbar sei, daß waldensische Gemeinden später römische Traktate aufgenommen und als die ihrigen angesehen hätten. Ich kann aber in dieser Beziehung nicht nur die mühevollen und sehr gelehrten Nachweise Montets für mich anführen, aus denen man sich ja jetzt leicht ein Urteil über den Umfang bilden kann, in welchem Entlehnungen aus den römischen Quellen jedenfalls stattgefunden haben müßten, auch wenn die fragliche Litteratur wirklich unter den Waldensern entstanden wäre: ich kann aber auch auf die bekannte Thatsache hinweisen, daß seit fast drei Jahrhunderten katholische mittelalterliche Erbauungsbücher auch in evangelischen Kreisen mit Begierde gelesen werden und dabei bis auf den heutigen Tag als besonders geeignet gelten, wahres evangelisches Leben zu pflanzen und zu fördern. Warum soll also solche Unkenntnis über die echte und unverfälschte Art derjenigen Form des Christentums, der man anhängen will, unter den Waldensern des 16. und 17. Jahrhunderts undenkbar sein? Was soll diese insbesondere abgehalten haben, alte mittelalterlich katholische Bibelübersetzungen zu benutzen, deren Sprache sie gerade zu verstehen vermochten?

Doch diese Handschriften von Zürich, Cambridge, Dublin haben wenigstens noch den Vorzug, mindestens am Ende des 16. oder in der Mitte des 17. Jahrhunders im Gebrauch und Besitz waldensischer Gemeinden Piemonts gewesen zu sein [1]). Wie steht es aber mit den Handschriften von Paris und Grenoble?

[1]) Mehr gesteht ihnen auch Reuß nicht zu. Vgl. dessen bedachtsames Urteil in der Realencykl. a. a. O., S. 29, daß diese Übersetzungen „wenigstens ihrem späteren Gebrauch nach waldensisch zu nennen" seien. Ähnlich in seiner Abhandlung (Revue etc. V, 324): er nennt die Übersetzungen von Dublin und Zürich waldensisch „quoique nous ne pussions ni ne voulions dire qu'elle ait été faite indubitablement dans cette localité restreinte".

Die Handschrift taucht schon bei Lelong auf (Ausg. von 1723 I, 368) [1]. Lelong giebt dort die Biblia lingua Romanensi. Er unterscheidet dabei 1) Biblia Valdensium lingua partim Pedemontana partim Provinciali. 2) Biblia Catalana seu veteri lingua Provinciali. 3) Biblia lingua Rhaetica seu Grisonum. 4) Biblia lingua Valachica seu Barbaro-Romana. Unter Nr. 1 fallen die Handschriften, die Leger und Perrin erwähnen, sowie die von Aix. Bei all' diesen werden Tradition und Quellen, aus welchen er seine Kenntnis schöpft, angegeben. Dagegen wird die Pariser Handschrift ganz kurz aufgeführt mit: „Novum Testamentum lingua Provinciali in 4°. Bibl. reg. cod. 8086." Kein Wort über ihre waldensischen Kennzeichen, ebenso wenig über etwaige waldensische Traditionen derselben. Ich habe auch sonst in der Litteratur keine Spur davon gefunden, daß diese Handschrift vor Lelong als waldensisch gegolten hätte. Die waldensischen Schriftsteller selbst wissen jedenfalls nichts von ihr. Auch bei Gilly findet sich kein Anzeichen, daß ihm aus früherer Zeit etwas mehr bekannt wäre, als die Angabe Lelongs. Eigene Untersuchungen hat Lelong offenbar auch nicht angestellt; sonst würde er doch irgendein Wort über seine Gründe mitteilen [2].

So bleibt nur eins übrig: für Lelong besteht offenbar die stille

---

1) In der Leipziger Ausgabe von 1709 fehlt gerade diese Pariser Handschrift. Ich habe mich aber vergeblich bemüht, zu erfahren, ob dies nur ein Versehen des Nachdrucks ist, oder ob auch in der Originalausgabe die Handschrift noch fehlt. Die Bibliotheken, an die ich mich wandte, haben alle nur diese Leipziger Ausgabe von 1709, die Pariser von 1723 und etwa die Neubearbeitung von Masch in Halle besessen. Die letztere enthält aber die Übersetzungen in moderne Sprachen überhaupt nicht.

2) Auch der offizielle Catalogue des manuscrits français T. I. Anciens fonds. Paris 1868. p. 417 sagt kein Wort über waldensische Spuren. Seine Angaben über die Handschrift, früher 8086, jetzt fond franç. 2425, lauten folgendermaßen: „Le Nouveau Testament, traduction provençale, commençant par: . . . . . . dieu am sos mercenaris anneron apres lui et intreron en Capharnaum' . . . . (Mark. 1, 20 u. 21) et finissant par: ‚. . . . li gracia de Nostre Senhor Jhesu Christ sia am totz vos verament. Amen.' (Incomplet au commencement. — Vélin. XIV° siècle. Anc. 8086.)"

Voraussetzung, die sich mehr oder weniger schon in der Überschrift zu Nr. 1 ausspricht, daß nämlich piemontesisch und provençalisch bei Bibelübersetzungen einfach identisch sei mit waldensisch. Diese stille Voraussetzung ist bekanntlich eine sehr allgemeine gewesen und spuckt bis auf den heutigen Tag hie und da fort. Darum unterscheidet dann Lelong auch das Katalanische oder Altprovençalische von dem waldensisch-Provençalischen.

Für Gilly sodann ist der waldensische Charakter der Pariser Übersetzung bereits feste Voraussetzung; er geht aber noch weiter und macht auch den katalanischen Dialekt einfach zu einem waldensischen [1]).

Ich kann hier übergehen, auf Grund welcher Einfälle Gilly schließlich in der Pariser Handschrift die Abschrift der Originalübersetzung des Waldes findet. Dieselben sind längst allgemein aufgegeben und sind nur noch insofern interessant, als sie die Arbeitsweise und wissenschaftliche Fähigkeit Gillys kennzeichnen [2]).

Auf Grund von Gilly hat dann aber auch Herzog S. 63 diese Übersetzung als waldensisch beansprucht. Zwar hat er die Abfassung derselben durch Waldes und seine Gehilfen als unmöglich erkannt: schon die provençalische Sprache derselben schließe dies aus. Diese letztere macht ihm auch die Anwendung des sonst bei ihm erkennbaren Grundsatzes unmöglich, daß alles, was in der angeblichen Waldensersprache geschrieben sei, auch waldensischer Herkunft sein müsse. Denn er hat ja ausgeführt, daß die waldensische Sprache mit der provençalischen der Troubadour nicht völlig identisch sei (S. 31). Allein wenn für ihn somit an sich jeder Grund

---

1) p. XXIV: „He [d. h. Lelong] thus [die Handschriften] describes them, having first stated that the Catalan, Piedmontese, and Provençal dialects (that is to say, the language of the sub-Alpine Waldenses of Piedmont, Provençe, and Dauphiné) are dialects of the Romount.“ Daß dann Gilly den waldensischen Ursprung der katalanischen Übersetzung in Cod. Paris 6831/3 in Abrede zieht und sie den Katharern zuweist, ist eine Sache für sich.

2) Gillys Arbeit wird von den zuständigen Gelehrten überhaupt zu dem unzuverlässigsten gerechnet, was über das Kapitel der romanischen Bibelübersetzungen geschrieben worden ist. Vgl. vor allem E. Reuß in Revue etc. II, p. 342 sq.; V, 321 sqq. (bes. 322 Anm. 2).

für die Annahme eines waldensischen Ursprungs wegfiele, so giebt er letzteren doch nicht auf. Denn, wie er sagt, legt er zwar weniger Gewicht darauf, daß dort wie im waldensischen Neuen Testament von Dublin der Herr als filh della verge bezeichnet werde; wohl aber sei es bedeutsam, daß Cod. 7693 der Pariser Nationalbibliothek einen Traktat de vitiis et virtutibus enthalte, der in derselben provençalischen Sprache der Troubadour wie jenes Neue Testament von Paris geschrieben, jedenfalls von einem waldensisch gesinnten Mann herrühre (S. 63).

Welch ein Beweis! Weil in der massenhaften provençalischen Litteratur eine Summa de vitiis ac virtutibus „jedenfalls" waldensisch ist, so muß jenes provençalische Neue Testament auch dieses Ursprungs sein!!

Aber was sind nun die Anhaltspunkte für dieses „Jedenfalls"? Folgende Züge, die sich in der Summa finden [1]): Empfehlung der Armut und Keuschheit, Festhalten an den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens, geistiger täglicher Genuß des Abendmahls, Dringen auf Anhören des Wortes Gottes, strenge Rüge der schlechten Christen und Mönche, die Glieder des Antichrists genannt und mit dem Tiere aus dem Abgrund verglichen werden, weil sie die getreuen Christen verfolgen, daneben Hochachtung vor dem seiner Bestimmung entsprechenden Mönchtum (!), Anführung der sieben Sakramente, und der drei Stücke der Buße. Das ist das Beweismaterial! Daraus schneidet sich Herzog die Stützen für den waldensischen Charakter jener Pariser Übersetzung! Ich wollte mich anheischig machen, mit besserem Recht die Identität dieser Schrift, deren Titel übrigens bekanntlich ein sehr häufiger ist, mit der unter den Anhängern des J. P. Olivi verbreiteten Summa de vitiis ac virtutibus zu erweisen: provençalische Sprache, Armut, schlechte Christen und Mönche als Glieder des Antichrists und als Verwandte des Tieres aus dem Abgrund, Hochschätzung des echten

---

[1]) Auch Gilly hatte diese Summa mit in den Kreis seiner Erörterung über die romanische Übersetzung gezogen (S. XXVI. LXV), hatte sie aber, soviel ich sehe, nicht direkt als waldensisch bezeichnet. Doch scheint er sie allerdings als solche vorauszusetzen S. XL u. XLI.

Mönchtums u. s. w [1]). Ich gestehe, daß mir diese Vermutung thatsächlich schon vor vier Jahren bei Arbeiten zur Geschichte der südfranzösischen Spiritualen und Beghinen gelegentlich gekommen ist. Ich lege indes nicht das mindeste Gewicht darauf, sondern führe das nur an zum Beleg, wie leicht man hier Vermutungen ins Blaue hinein aufstellen kann. Diesem Traktat schreibt aber auch Montet (S. 2) „unleugbaren waldensischen Geist" zu! Die Handschrift ist vom Jahre 1279.

Ganz ähnlich steht die Sache, soviel ich sehe, bei der letzteren Handschrift, die hier in Betracht kommt, derjenigen von Grenoble. Es genügt hier ein Blick in Gilly (S. XLVII ff.). Danach hat Gilly die Kunde von dieser Handschrift nur durch eine Schrift von Champollion-Figeac, der früher selbst einer der Konservatoren der Grenobler Bibliothek gewesen war, erhalten. („Nouvelle Recherches sur les patois ou idiomes vulgaires de la France" 1809. Selbst gesehen hat er die Handschrift nie. In jener Schrift nun bezeichnet es Champollion-Figeac als feststehende Thatsache, daß in Piemont in einer nicht allzu entfernten Zeit dieselbe Sprache geherrscht habe, wie in Südfrankreich, Italien und Spanien, nämlich das Romanische. Das sei unwiderleglich bewiesen durch die Litteratur der piemontesischen Waldenser. Diese Anschauung ist bekanntlich längst aufgegeben. Champollion führt nun aber als Zeugen dieser waldensischen Litteratur und Sprache außer den Handschriften von Cambridge zum erstenmal auch das Neue Testament von Grenoble an, dessen Handschrift er ins 13. Jahrhundert verlegt [2]). Sein Beweis für den waldensischen Charakter der Übersetzung beruht lediglich auf einer angeblich augenfälligen Ähnlichkeit (nämlich der Sprache) derselben mit den Citaten aus der Waldenser-Litteratur bei Leger. Es ist klar: Champollion-Figeac hatte gar keinen anderen Anhalt als diese Sprache. Eine Tradition existierte nicht: die Handschrift war erst ein Menschenalter vorher (1771) aus

[1]) Herzog selbst teilt daraus die Worte mit: „Los religiosez son la plus nobla partida de tot lo poble de Dieu." Und das soll ein Waldenser geschrieben haben!!

[2]) Herzog dagegen nennt als Zeit der Schrift das 16. Jahrhundert. Vgl. Herzog, Roman. Wald., S. 62.

der Bibliothek des Bischofs Johann von Grenoble für die Stadtbibliothek erworben worden[1]). Sie war im Katalog der letzteren als „Neues Testament in spanischer Übersetzung“ bezeichnet. Sie selbst trug nach einer Mitteilung Mustons an Gilly (bei Gilly S. L) die Aufschrift Bible en Espagnol. Dieser Titel war aber durch den anderen Bible en Latin ersetzt und darüber wieder war geschrieben: Bible Vaudoise. Diesen letzteren Titel aber, fügt Muston hinzu, verdanke man Champollion-Figeac.

Dieser ist denn thatsächlich der Schöpfer der Tradition vom waldensischen Ursprung dieser Übersetzung von Grenoble. Von ihm haben dieselbe übernommen Gilly, Muston[2]) und Reuß; dann hat sie mit seiner Autorität — keineswegs mit Gründen — gestützt Herzog, und von ihm und Reuß aus ging endlich das Dogma vom waldensischen Ursprung der Handschrift in alle neueren Arbeiten über.

So entschwindet einem bei näherer Untersuchung die ganze Tradition von waldensischen Bibelübersetzungen vollständig unter den Händen. Von irgendwelchen auch nur einigermaßen sicheren Anhaltspunkten dafür, daß wir Übersetzungen besäßen, die von den Waldensern selbst veranstaltet worden wären, bleibt nichts, gar nichts! Die Folgerungen für die vermutete deutsche Waldenserübersetzung brauche ich nun nicht mehr besonders zu ziehen.

Wohl aber mache ich noch auf einen Punkt aufmerksam, der hier von Bedeutung ist, und den ich schon oben in anderem Zusammenhang gestreift habe. Soviel wir bis jetzt wissen, haben die französischen Waldenser seit jenem Jahr der Trennung 1218 überhaupt nicht mehr auf die lombardischen Armen und deren Mission in Deutschland eingewirkt. Vom Ende des 14. Jahrhunderts ab liegt ja freilich für uns vieles im Dunkeln, und man kann wenigstens nicht sagen, daß alle Verbindungen zwischen lombardischen und französischen Armen durch die Quellen völlig ausgeschlossen

---

[1]) Herzog a. a. O.

[2]) Dieser auch in seinem Israël des Alpes IV, Bibliographie. p. 95 (1851).

wären [1]). Es mag auch noch besonders erwähnt werden, daß die „Regel" der lombardischen Waldenser sich auch in den Handschriften von Cambridge, Genf und Dublin findet (vgl. oben), deren Besitzer nach bisher allgemeiner Annahme zu dem französischen Zweig gehören. Allein diese Handschriften stammen erst aus der zweiten Hälfte oder vom Ende des 15. Jahrhunderts, die von Dublin gar erst aus dem 16. Jahrhundert! [2]). Es bleibt also auch hier die Möglichkeit bestehen, daß dieses Stück erst durch den Verkehr mit den Böhmen an die romanischen Waldenser gekommen ist. Und so bleibt es vorerst dabei, daß von 1218 bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, an welchem die Übersetzung des Cod. Tepl. jedenfalls schon existierte (die Handschrift von Freiberg ist am Anfang des 15. Jahrhunderts schon in den Händen eines katholischen Pfarrers), gar keine Verbindungen zwischen den Franzosen einer- und den Lombarden und Deutschen anderseits nachzuweisen oder anzunehmen sind. Würde also die Übersetzung der Handschriften von Tepl und Freiberg, wie Haupt annimmt, ursprünglich aus dem französischen Gebiet stammen, so müßte sie von hier noch vor 1218 zu den Lombarden und von da erst nach Deutschland gekommen sein. Und doch wissen wir bisjetzt wenigstens von einer lombardischen Waldenserübersetzung, die sich mit den südfranzösischen berühren würde, nicht das mindeste.

Jenes Bedenken, daß die Bibelübersetzung der südfranzösischen Waldenser vor 1218 hätte verfaßt sein und den Weg nach Deutschland über die Lombardei nehmen müssen, stellt sich nun aber auch den Ausführungen Bergers [3]) entgegen. In seiner zweiten An-

[1]) S. meinen zweiten Aufsatz S. 110. Am ehesten müßten solche Berührungen an den Grenzen der beiden Missionsgebiete vorgekommen sein. Quellen aus solchen liegen uns aber nur in den Akten von Freiburg i. U. 1430 vor, und hier ist nichts, was uns irgendwie auf eine Berührung der beiden Gebiete hinwiese, abgesehen etwa von der Thatsache, daß die Inquisition nach deutschen, lateinischen und französischen Büchern der Ketzer fragt. Allein die Bevölkerung ist in Freiburg damals so gut wie heute gemischt gewesen Die französischen Bücher können also ganz gut Übersetzungen der deutschen sein. Die Apostel kommen jedenfalls ausschließlich von Deutschland und Böhmen.

[2]) Vgl. Montet, p. 4. 6. 8.

[3]) Vgl. oben S. 576, Anm. 2.

zeige der über die Frage gewechselten Streitschriften, welche einige Andeutungen der ersten Anzeige weiter ausführt und begründet, sucht Berger nachzuweisen, daß sich gewisse falsche oder sinnlose Übersetzungen der Handschriften von Tepl (und Freiberg) nur durch die Annahme erklären, daß die Übersetzung der letzteren nach der provençalischen Übersetzung genommen sei, die schon 50 Jahre vor Waldes existiert habe und ihrerseits wieder auf einem lateinischen Text beruhe, der seit der westgotischen Zeit auf beiden Seiten der Pyrenäen verbreitet, aber nach der Mitte der Regierung Ludwigs IX. in Südfrankreich kaum mehr in Gebrauch gewesen sei [1]). Derselben Quelle entstammen nach Berger gewisse Interpolationen und Varianten des Cod. Tepl., die in den lateinischen Vulgata-Handschriften sehr selten sind, sich dagegen in den Handschriften der provençalischen Übersetzung finden. Da jene spanisch-südfranzösische lateinische Übersetzung von der übrigen Vulgata nur in der Apostel-Geschichte auffallender abweicht, so treten die Beziehungen zwischen der provençalischen Übersetzung und derjenigen des Cod. Tepl. am stärksten in diesem Buch hervor, fehlen aber auch in den paulinischen Briefen nicht ganz. Auch andere nahe Beziehungen der Übersetzung, die in Codex Teplensis, Freiberger Handschrift und der ersten gedruckten deutschen Bibel erscheint, zur provençalischen und spanischen Bibel weist Berger nach. Die Vorreden einzelner waldensischer [also wohl südfranzösischer] Bibeln finden sich in der ersten gedruckten deutschen Bibel. Der Laodicenerbrief des Codex Teplensis findet sich in der provençalischen Bibel von Lyon; die sonst ganz ungewöhnliche Anordnung der einzelnen Bücher des Neuen Testaments im Codex Teplensis und der Handschrift von Freiberg findet sich gerade fast in allen spanischen Handschriften sowie in der „provençalischen oder waldensischen Handschrift von Grenoble".

Diese Beobachtungen sind in der That von außerordentlichem Interesse und werden gewiß für die weitere Erforschung dieser deutschen Bibelübersetzung von großer Bedeutung werden, um so

---

[1]) Berger weist für den lateinischen Text wie für die provençalische Übersetzung eine Anzahl Handschriften nach.

mehr als auch Jostes in derselben eine Übersetzung erkennt, die den übrigen in Deutschland umgehenden gegenüber eigenartig sei.

Der Schluß sodann, den Berger aus dieser Sachlage zieht, ist kurz folgender: „Wer anders als ein Waldenser hätte in Deutschland auf den Gedanken kommen können, die Bibel aus dem Provençalischen zu übersetzen, da doch der lateinische Text in aller Händen war [1])“?

Damit ist die Frage wieder auf einen anderen Boden gestellt. Berger läßt die bisherigen Gründe für die Hypothese fallen und modifiziert auch die letztere selbst insofern, als er die deutsche Übersetzung nicht nach einer spezifisch waldensischen gefertigt sein läßt, sondern nach einer allgemein zugänglichen provençalischen, die auf einer lateinischen Übersetzung ruhte, deren Verbreitung in dem großen einheitlichen Kulturgebiet nordöstlich und südlich der Pyrenäen nachzuweisen ist.

Ganz gewiß hat dadurch die Hypothese viel von ihrer Schwierigkeit verloren und ist namentlich wesentlich einfacher geworden. Allein die Sache hängt doch an einem sehr dünnen Faden! Warum soll nur ein Waldenser auf diesen Gedanken haben kommen können? Abgesehen davon, daß wir, wie schon hervorgehoben, gar keine Anhaltspunkte für eine Verbindung der deutschen Waldenser mit den französischen im 14. Jahrhundert haben, lassen sich doch wahrlich Möglichkeiten genug denken, welche jenes Verhältnis erklären würden. Da hier zunächst doch alles luftige Vermutung bliebe, verzichte ich auf deren nähere Ausführung.

Ich habe endlich noch in der Kürze auf das Buch von Keller einzugehen. Was Keller hier aufs neue über die Waldenser sagt, kann ich als gänzlich wertlos übergehen; was er gegen mich und andere Kritiker seines ersten Buches vorbringt, mag in einer Anmerkung charakterisiert werden [2]); was er aber über die waldensische

---

[1]) Berger findet dafür eine Bestätigung in dem waldensischen Katechismus, den der Cod. Tepl. enthalte; ich halte aber diese Anschauung für widerlegt.

[2]) Meine Darstellung des geschichtlichen Waldensertums in den Aufsätzen dieser Zeitschrift hat von einer Polemik gegen Keller ganz abgesehen, da ich es für unnötig halte, bei der Neubearbeitung eines Themas mich mit Einfällen auseinanderzusetzen, die kapitelweise mit den Quellen nichts zu thun haben,

Bibelübersetzung Neues zu sagen weiß, muß ich wenigstens in der Kürze beleuchten.

---

sondern nur der Phantasie ihres Autors entspringen und weil ich ja in meiner Anzeige seines Buchs die Methode seiner Arbeitsweise zur Genüge aufgedeckt habe. Keller hat in seiner neuen Schrift mit einer oder zwei Ausnahmen, von denen sogleich die Rede sein soll, keinen Versuch gemacht, meine sachlichen Nachweise irgendwie zu entkräften, sondern hat den bequemeren Weg vorgezogen, sich auf die anerkennenden Urteile anderer Kritiker zurückzuziehen und mich samt allen anderen, die ihm entgegengetreten sind, dadurch aus der Welt, deren Urteil hier in Betracht kommt, zu schaffen, daß er uns als Vertreter des fanatischen Luthertums kennzeichnet, das auch heute noch am liebsten mit Waffen der Staatsgewalt gegen die „Sekten“ einschreiten würde. Dieses Urteil ist so originell, daß es wie mir wie gewiß auch meinen übrigen Leidensgenossen viele Freude gemacht hat. Keller möge mir aber einmal unter den „Historikern“ und „Theologen“, die ihm zugestimmt haben, auch nur einen einzigen nennen, der z. B. die mittelalterlichen Fragen, die hier in Betracht kommen, selber ernsthaft studiert hat!

Doch dies beiläufig! Ich wende mich zu den bescheidenen Versuchen Kellers, meine Besprechung sachlich zu entkräften. S. 26 wirft mir Keller vor, ich hätte ihm mit Unrecht nachgesagt, daß er die Waldenser vor Waldes beginnen lasse; er erklärt vielmehr gesagt zu haben, daß der Ursprung der Brüder einstweilen im dunkeln liege und fügt dann hinzu, daß es ihm nie einfallen werde, die sogen. „Waldenser“ vor Waldes zu setzen. Nur die altevangelischen Gemeinden seien älter als Waldus. Dieser Versuch, seine Ansicht aus der Welt zu schaffen, ist aber doch gar zu naiv! Die Sache liegt nämlich einfach so, daß Keller den Namen Waldenser für einen speziellen Namen der allgemeinen durch die Jahrhunderte seit Silvester (oder wann?) hindurchgehenden Gemeinschaft der Brüder hält. Es ist also ganz gleichgültig, ob er etwa den Namen Waldenser von Waldes ableitet; darauf kommt gar nichts an; auch die frühere Legende hat teilweise das höhere Alter der Waldenser nur in dem Sinn verstanden, daß die Gemeinschaft als solche vor Waldes existierte und nur der Name Waldenser sich von dem Aufschwung herschreibe, den sie unter Waldes genommen habe. Das ist sogar, wie ich gezeigt habe, der Sinn der alten Legende der lombardisch-deutschen Brüder selbst. Daß das Kellers Meinung ist, wird er nicht leugnen wollen. Statt alles Weiteren möge er noch einmal S. 17 seines ersten Buchs nachlesen, wo er das mit voller Deutlichkeit hervorhebt. Dort stellt er allerdings den Satz voran: „der Ursprung der Brüder liegt einstweilen im dunkeln. Es ist der Wissenschaft noch nicht gelungen, ihn vollständig aufzuhellen“. Aber die folgenden Seiten sollen ja eben der Unsicherheit ein Ende machen! Wie kann sich also Keller auf diesen Satz berufen, als den Zeugen seiner Zurückhaltung! Auf derselben Seite schon beginnt der

Keller unternimmt es jetzt, den waldensischen Ursprung der Tepler, Freiberger u. s. w. Übersetzung auf einem neuen Weg zu

---

„Nachweis", daß die „Brüder" älter seien als Waldes und daß diese Brüder nur von ihren Gegnern als Waldenser bezeichnet worden seien. Und S. 22 wird dargestellt, wie die „Partei" im Zusammenhang mit Waldes' Auftreten einen neuen Aufschwung nehme, „weit und breit Aufsehen errege". S. 23 aber fährt Keller, nachdem er eben von dem Erscheinen der Waldenser („eine sehr starke Waldensergemeinde"; „etliche Schüler des Petrus Waldensis") gesprochen, fort: „Besondere Beachtung verdient das Erscheinen dieser Ketzer in Köln, welches bereits um das Jahr 1150 nachweisbar ist". Da dieses „welches" schwerlich auf Köln geht, sondern auf das Erscheinen der waldensischen Ketzer daselbst, Waldes aber erst nach 1170 aufgetreten ist, da er ferner der „Tradition der Brüder" alle Beachtung zuerkennt, daß sie in Waldes ihren ersten Stifter nicht anerkennen und Peter von Bruys in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts als einen der ihrigen beanspruchen (darüber s. meine erste Besprechung!), da er diese Tradition näher dahin bestimmt, daß die Waldenser von den Schülern und Aposteln Christi abstammen und dieser Überlieferung eine uralte Wurzel zuerkennt, und da er endlich S. 20 geradeheraus sagt, Waldes' Verdienste erklären es, daß die ganze Richtung (Partei) späterhin nach seinem Namen benannt zu werden pflege, so wird Keller niemand nachträglich das Recht ausreden, ihm nachzusagen, daß er die Waldenser älter sein lasse als Waldes. Der Name Waldenser ist nach seiner eigensten Aussage nicht der wahre Name der „Partei", sondern dieser nur von ihren Gegnern erteilt, eine Benennung nach dem Mann, der ihr einen neuen Aufschwung gegeben hat. Aber das, was wir Waldenser nennen, ist nichts anderes als was Keller die Brüder, die Partei, die Richtung u. s. w. heißt. Also ist es eine reine Wortfuchserei, wenn er sich gegen mein Referat sträubt, offenbar nur darauf berechnet, bei seinen Lesern den Schein zu erregen, als ob mein Bericht und Urteil von vornherein gehässig und unwahr wäre. Und doch habe ich noch zu allem hin in dem meiner Kritik vorgedruckten Bericht über sein Buch und dessen Ansichten diese seine Meinung ganz genau dargelegt!

Ganz ebenso steht es mit seinem Versuch, mich als ungenauen Berichterstatter nachzuweisen, wenn ich einmal von seinem „Ergebnis" spreche, daß die Beghinenvereine mit den Waldensern identisch seien (bei Keller II, S. 16 in der Anm.). Wenn er auf seinen Satz hinweist, der nur eine nahe Beziehung der ursprünglichen Begharden zu den Waldensern ausspreche, so weise ich ihn auf S. 339 meiner Besprechung, wo ich ihm die Ansicht zugeschrieben habe, daß die altevangelischen Gemeinden „identisch im ganzen auch gewesen seien mit den Beghinen, Begharden, Fraticellen, welche die Insassen der waldensischen Armenhäuser sind". Ist das vielleicht ungenaue Berichterstattung? Wenn ich dann im weiteren Verlauf der S. 346 den Satz, auf

erweisen. Aus der Polemik Emsers gegen Luthers Bibelübersetzung soll hervorgehen, daß Emser eine Gruppe von offiziell kirchlich zulässigen Rezensionen und Redaktionen der Vulgata kenne, die diese Anerkennung schon im 14. Jahrhundert gehabt habe; und denen schon damals andere nicht als katholisch geltende gegenübergestanden haben. Luther habe nicht nach einem Exemplar jener

---

welchen er jetzt sich beruft, ausdrücklich noch einmal abdrucke und von einer „angeblichen Zugehörigkeit des Beghinentums zu den Waldensergemeinden" rede, wenn ich S. 348 seine Ansicht noch näher ausführe in einer Weise, die er allem nach nicht anzutasten vermag, und S. 350 seine Ansicht abermals genau in dem Sinn vorführe, den er mir jetzt entgegenhält („Verbindung der Waldenser und Begharden"), so dürfte ich m. E. genug gethan haben, um den Leser darüber aufzuklären, wie er die einmal beiläufig einfließende „Identität mit den Beghinenvereinen" zu verstehen hatte.

Keller möge also nicht mit solchen vergeblichen Versuchen kommen, meine Kritik seiner Darstellung vor seinen Lesern zu diskreditieren. Er möge vielmehr zeigen, daß sie sachlich unbegründet ist, oder aber schweigen; denn dazu scheint ja doch keine Aussicht vorhanden, daß er selbst zugiebt, wie es mit seinen Forschungen steht!

Noch einiges Persönliche. S. 15, Anm. 1 schreibt Keller: „Daß die anonymen [von Keller selbst gesperrt] Ausfälle der Briegerschen Zeitschr. f. KG. VII, 489 ff. von K. Müller herrühren, ist mir erst durch die neueste Anzeige in den Theol. Stud. u. Krit. bekannt geworden." Was es mit dieser Anonymität auf sich hat, möge man daran ermessen, daß ich jenen Artikel der Zeitschr. f. KG. wie alle meine „Nachrichten" in derselben nach der damals in dieser wie anderen Zeitschriften allgemein eingehaltenen Sitte [erst neuerdings setzt der Herausgeber den vollen Namen der Beitragenden darunter] mit meinen Anfangsbuchstaben K. M. unterzeichnet habe, und in anderen Beiträgen stets in der ersten Person sprach, wenn ich meine eigenen Arbeiten gelegentlich zu nennen hatte, sowie daß ich in meiner Anzeige von Kellers Buch in den Stud. u. Krit. noch ausdrücklich jene Nachricht der Zeitschr. f. KG. als mein Werk bezeichnete und als solches abermals abdruckte! Wenn aber Keller meine Worte, „die waldensische und täuferische Bewegung müsse bei Keller nach einem festen Plan in die Freimaurerei auslaufen", dies in aller Form für eine unwahre Insinuation erklärt, so glaube ich ihm auch, abgesehen von der beigefügten Drohung, seine Versicherung, daß er einen solchen Plan nicht gehabt, gern, finde dann aber allerdings für die Möglichkeit, einen solchen Zusammenhang zwischen Waldensern und Bauhütten zu finden, gar keine Erklärung mehr. Denn in den von ihm mitgeteilten Belegen liegt eine solche nicht.

ersten Gruppe, sondern nach einem wiklifischen oder hussischen d. h. waldensischen Text übersetzt [1]).

Diese Lesarten aber, die hervorragenden Besonderheiten der Tepler Übersetzung, ebenso wie gewisse Randglossen ihrer Handschriften erklären sich alle aus einer spezifisch waldensischen Tendenz. Also sei die Tepler u. s. w. Übersetzung waldensischen Ursprungs. Es begegnet nun Keller freilich, daß er in dieser waldensischen Übersetzung Zeugnisse für Ansichten der Waldenser findet, welche die geschichtlichen Waldenser nirgends sonst als in der Phantasie Kellers vertreten haben [2]). Es wird aber auch jedem einsichtigen Leser von selbst auffallen, daß jede derartige Beweisführung vergeblich sein muß, so lange man nicht ganz andere Kenntnisse über die verschiedenen Bibelübersetzungen und Vulgatahandschriften hat, als wir sie dermalen besitzen. Endlich aber möge noch das treffende Urteil Bergers über das ganze Unternehmen, eine Bibelübersetzung als Eigentum einer Sekte an ihren Besonderheiten erkennen zu wollen, erwähnt werden: Il serait dangereux de s'engager dans cette voie, car presque tous les passages taxés d'hérésie par M. Keller sont traduits du provençal et dans les Bibles provençales ils sont eux-mêmes à peu près tous empruntés mot a mot au texte latin des manuscrits méridionaux. Cette remarque est de nature à modérer l'ardeur de ceux qui cherchent des hérésies vaudoises ou cathares dans les Bibles provençales ou autres. Il serait bien difficile de dire quelles ont été les opinions religieuses de ceux qui ont traduit la Bible au provençal: il en est sans doute ainsi de presque toutes les traductions.

Abermals drängt sich bei all dieser Erörterung die Empfindung auf, wie sehr wir in der Geschichte der deutschen Bibelübersetzung

---

[1]) Es wird nicht klar, ob Keller meint, Luther habe aus der Vulgata übersetzt: mindestens wird dieser Schein erweckt, da er immer nur über kirchlich anerkannte oder nicht anerkannte Exemplare der Vulgata redet!

[2]) Z. B. S. 99: „Man kennt ferner die Stellung, welche die „Brüder" der Sklaverei gegenüber einnehmen; sie verhielten sich prinzipiell ablehnend dagegen und leugneten, daß im Neuen Testament sich eine Stelle finde, auf die man sich berufen könne." Oder S. 106, daß die Waldenser die Gelübde verwarfen.



und nicht minder in der Geschichte der mittelalterlichen Vulgata in den Anfängen stecken. Wenn inbezug auf die letztere die Forschungen Corßens einen bedeutenden Fortschritt darzustellen scheinen, so wird nun auch für die Geschichte der deutschen Bibelübersetzung ein Werk angekündigt, dem man alle Sympathie entgegenbringen wird.

Ich entspreche einer am Schluß der Erwiderung von Jostes ausgesprochenen Bitte, wenn ich hier hervorhebe, daß er „an einer umfassenden Geschichte der deutschen Bibelübersetzung im Mittelalter arbeite“. Sein Plan ist folgender:

„Aus jedem einzelnen Bibelstücke (Psalmen, Propheten, Sirach, Actus ꝛc.) — gleichviel ob es für sich oder in Verbindung mit anderen im Umlaufe gewesen ist — wird ein längerer zusammenhängender Abschnitt abgedruckt, damit auf diese Weise nicht nur die Verwandtschaft zum Vorschein kommt, sondern man auch ersehen kann, wie zu den Gesamtübersetzungen des A. u. N. T. die einzelnen Teile etwa zusammengefügt sind. Die niederländischen Übersetzungen werden mit eingeschlossen; das ist schon wegen der innigen litterarischen Beziehungen zwischen Niederdeutschland und den Niederlanden erforderlich. Es liegt auf der Hand, wie notwendig es ist, das noch vorhandene Material möglichst vollständig zu benutzen, da eine Handschrift oft ein überraschendes Licht verbreiten kann. Das in unseren öffentlichen Bibliotheken vorhandene Material ist ja unschwer kennen zu lernen, aber wie viel befindet sich nicht in privaten, Gymnasial- und namentlich in den österreichischen Klosterbibliotheken! Hier bedarf ich der freundlichen Unterstützung der Besitzer, und ich hoffe, die Herren Rezensenten werden im Interesse der Sache meine Bitte um dieselbe nachdrücklich befürworten.“ [1])

Gießen.

Karl Müller.

---

[1]) Vgl. zu obigen Schriften speziell zu Keller auch die inzwischen erschienene Besprechung von Kolde (Göttinger Gel.-Anz. 1887, Nr. 1).

	ℳ	₰
Baur, Wilh., Die Gewißheit unseres Christenglaubens. Eine gemeinverständliche Verteidigung des Christentums	2	—
——— **Beicht- und Kommunionbuch.** 4. Aufl. .	1	80
——— Dasselbe gebunden	3	—
Becker, Leitfaden für den Religionsunterricht. 3. Aufl.	—	60
Bierling, E. R., Die konfessionelle Schule in Preußen und ihr Recht. Zwei Abhandlungen	4	—
Brieger, Th., Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation. 1. Band: Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag. 1. Abteilung	7	—
Buddensieg, Rud., Johann Wiclif und seine Zeit. Zum fünfhundertjährigen Wiclifjubiläum	3	—
v. Bunsen, Allgemeines evangel. Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. In völlig neuer Bearbeitung von Albert Fischer	6	—
——— Dasselbe gebunden	7	—
Cremer, Herm., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 4. Aufl.	16	80
——— Dasselbe gebunden	18	80
——— **Supplement** zur 3. Auflage, enth. die Veränderungen der 4. Aufl.	1	60
Dallwig, Fr., Der Kampf zwischen Glauben und Wissen. Ein Wort zum Frieden	—	80
Dieckhoff, A. W., Der Ablaßstreit. Dogmengeschichtlich dargestellt	6	—
Dorner, A., Kirche und Reich Gottes	7	—
Fischer, E., Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben	1	80
Fischer, A. F. W., Nachträge und Berichtigungen zum Kirchen-Lexikon, zunächst zu den Buchstaben A—J. .	3	—
Gloatz, P., Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Band. 1. u. 2. Abteilung .	24	—
Goltz, Frhr. v. d., J. A. Dorner und E. Herrmann. Eine Gedächtnisrede	—	40

	ℳ	₰
Kingsley, Ch., Aus der Tiefe. Worte für die Betrübten. Übersetzt von Anna v. Röderitz	2	—
———— Dasselbe gebunden	3	—
———— **Dorfpredigten.** Autorisierte Übersetzung von Dina Krätzinger	3	—
———— Dasselbe gebunden	4	—
———— **Stadtpredigten.** Autorisierte Übersetzung von Dina Krätzinger	3	—
———— Dasselbe gebunden	4	—
Monrad, D. G., Aus der Welt des Gebetes. Deutsch von Michelsen. 9. Aufl.	3	—
———— Dasselbe gebunden	4	—
———— Dasselbe gebunden mit Goldschnitt . . .	4	60
Morgen- und Abendstern. Lieder aus deutschen Dichtern gesammelt, nach den Tages-, Jahres- und Festzeiten geordnet, mit einem Vorwort versehen und herausgegeben von **E. Seidler**	6	—
Müller, L., Der Glaube eine gewisse Zuversicht. Predigten über das 11. Kapitel des Hebräerbriefs	4	—
———— **Nathanael, Erbauungsbibel.** Das ist ein Erbauungsbuch, zusammengestellt aus bloßen Bibelstellen in Luthers Übersetzung. 1. Teil: Neues Testament .	1	—
Barry, Alfred: Die natürliche Theologie. Eine Darstellung der den vereinigten Zeugnissen von Gott innewohnenden Beweiskraft.	4	—
Bauer, Wilh.: Die Gewißheit unseres Christenglaubens	2	—
Becker, W.: Leitfaden für den Religionsunterricht. 3. Aufl.	—	60
Brieger, Th.: Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation I. Aleander und Luther 1521	7	—
Cremer, Herm.: Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 4. vermehrte und verbesserte Auflage. Lfg. 1 u. 2 à . . .	1	20
Vollständig in ca. 14 Lieferungen.		
———: Reformation und Wissenschaft. Akad. Rede	—	60

Hierzu eine Beilage aus

Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag in Göttingen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1887, viertes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1887.

Abhandlungen.

1.

Prinzipielle Fragen der Symbolik.

II. Die prinzipiellen Differenzen der von der Symbolik zu behandelnden kirchlichen Systeme.

Von

D. Hermann Schmidt [1]),
Professor in Breslau.

Eine das Verständnis wirklich fördernde Vergleichung der verschiedenen kirchlichen Lehrsysteme ist nur möglich, wenn zunächst festgestellt ist, daß die Unterschiede derselben im Rahmen einer gleichartigen Sphäre liegen, daß sie Versuche sind, ein und dasselbe Problem auf verschiedene Weise zu lösen. Die in Betracht kommenden Systeme nun sind, wir wir uns erinnern, wesentlich kirchliche, sie verdanken die gesonderte Betrachtung, die ihnen die Symbolik widmet, im Unterschied von anderen nur dogmengeschichtlich bedentsamen Systemen dem Umstande, daß sie ein eigentümliches Gemeinbewußtsein zum Ausdruck bringen. Die Gegensätze, mit denen es die Symbolik zu thun hat, sind also kirchenbildend und es muß die Eigentümlichkeit auch irgendwie in der Auffassung der Kirche und ihrer Bedeutung für das Christentum zum Ausdruck kommen. Dies ist also sozusagen der zunächst liegende Punkt, auf welchen die Symbolik ihr Augenmerk zu richten hat. In der Auf-

---

1) Vgl. Jahrg. 1887, H. 3.

fassung der Kirche kann sie zum voraus erwarten, ein charakteristisches Merkmal der verschiedenen Lehrsysteme zu erfassen. Wenn wir daneben gewohnt sind, auch von konfessionellen Gegensätzen zu reden und wir das Wort „Kirche“ in diesem Zusammenhang mit dem Worte „Konfession“ zu identifizieren pflegen, so kann das zu der Frage überleiten, in welchem Zusammenhange Konfession und Kirche stehen, und es wird sich die Verschiedenheit des kirchlichen Selbstbewußtseins schon nach der Bedeutung verstehen lassen, welche die Konfession in den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften hat. Es dürfen die schon im ersten Abschnitt bei Besprechung des Begriffs der Symbolik gegebenen Andeutungen nur weiter verfolgt werden, um schon von hier aus zu einer durchgreifenden Unterscheidung der verschiedenen Kirchen zu kommen.

Freilich, die Bedeutung der Kirche für das Christentum könnte ja nicht wohl verschieden gefaßt werden, wenn nicht das Christentum selbst eine verschiedene Auffassung fände. Zwar die allgemeinste Bestimmung des Wesens des Christentums muß in allen Systemen identisch sein, wenn sie anders sollen miteinander verglichen werden können. Das Christentum ist ohne alle Frage Religion der Erlösung und zwar der durch Christum vermittelten Erlösung. Die Frage nach den Mitteln, wodurch wir an der Erlösung Anteil gewinnen, von deren Lösung eben die Frage nach der Kirche abhängt, muß doch irgendwie auch mit der Frage, inwiefern Christus der Mittler der Erlösung und wie diese selbst anzusehen ist, zusammenhängen. Über diese Fragen nach dem Wesen der Erlösung und den Mitteln derselben muß also jedes kirchliche Lehrsystem irgendwelche Auskunft geben, und der eigentümliche Charakter eines kirchlichen Lehrsystems wird sich dann wie nach der Vorstellung von der Kirche und ihrer Bedeutung für Gewinnung des Heils, so nach der von den Bedingungen der durch Christum vermittelten Erlösung bemessen lassen müssen. Allein der Begriff der Erlösung hat ja selbst wieder seine eigentümlichen Voraussetzungen.

Wir wissen, wie auf dem Boden des alten Israel der Widerstand, den der Erlöser fand, sich aus den falschen Voraussetzungen in Beziehung auf die angestrebte Erlösung ergab, und wie selbst in dem Kreise derer, welche ihrerseits diese angebotene Erlösung sich

anzueignen bemüht waren, doch erst nach und nach eine klare Einsicht über die Voraussetzungen dieser Erlösung sich Bahn brach. Erst die thatsächliche Erfahrung der erlösenden Macht Christi ist imstande, auch das Verständnis für die Hemmungen, von denen Christus Erlösung bringen will, für den letzten Grund derselben und für das Ziel seiner erlösenden Thätigkeit zu erwecken. Die Predigt des Evangeliums setzt wohl die Erlösungsbedürftigkeit bei allen voraus und sucht eben durch das Anerbieten, diesem Bedürfnis genug zu thun, die Herzen direkt zu gewinnen, aber das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit schließt ja immer noch nicht die klare Einsicht in den Grund derselben ein, und so ist es zu erklären, daß frühe sich falsche Auffassungen oder wenigstens mangelhafte von der Erlösung und ihrem Hergang bilden konnten. Zwar daß es sich bei der Erlösung um Befriedigung eines religiösen Interesses, um Herstellung des Normalverhältnisses zu Gott handle, das konnte nie zweifelhaft sein. Aber die evangelische Verkündigung begann ja nicht mit einer Auseinandersetzung über das allgemeine Wesen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Vielmehr muß erst aus dem durch Christus wiederhergestellten Kindesverhältnis rückwärts auf das an sich bestehende Verhältnis geschlossen werden. Wo nun aber eine bestimmte Voraussetzung in dieser Beziehung bei den Hörern schon vorlag, ist es nicht verwunderlich, wenn umgekehrt das Anerbieten der Erlösung nach diesen Voraussetzungen gedeutet wurde, und es erklärt sich uns hieraus, wie es geschehen konnte, daß das ursprüngliche Evangelium Alterierungen erlitt, welche auf Voraussetzungen außerchristlicher Religionen hinweisen, und daß erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung das Wesen der christlichen Erlösung auch nach seinen Voraussetzungen zu adäquaterem Verständnis kam. Die Symbolik wird also nicht umhin können, den Differenzen der von ihr betrachteten Lehrsysteme auch bis in diese Voraussetzungen hinein zu folgen und zu fragen, inwiefern die verschiedene Vorstellung von der Art in der und den Mitteln, durch welche der einzelne Anteil an der Erlösung durch Christum gewinnt, mit allgemeineren Voraussetzungen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt zusammenhängt. Zur allgemeinen Charakterisierung der in Betracht kommenden Lehrsysteme wird also

auch eine Bestimmung über die jedem eigentümliche Auffassung von dem allgemeinen religiösen Verhältnis gehören.

Suchen wir von diesen Gesichtspunkten aus eine Übersicht über die charakteristischen Eigentümlichkeiten der einzelnen Lehrsysteme zu gewinnen, so ergiebt sich leicht, auf welche Voraussetzungen das Evangelium von der Erlösung in den Kreisen traf, an welche es sich zunächst außerhalb Israels wandte, und welche zuerst berufen waren, einen systematischen Ausdruck für den Wahrheitsgehalt des Evangeliums zu suchen. Daß die Griechen nach Weisheit fragen, sagt uns ja der Apostel schon 1 Kor. 1, 22. Daß dieses Interesse für *σοφία* kein rein wissenschaftliches war, braucht kaum gesagt zu werden. Die Korintherbriefe zeigen genugsam, daß die gesuchte *σοφία* auch religiöser Natur sein sollte. Seit dem Zusammenbruch der alten Volksreligion war ja im Kreise der Gebildeten in Griechenland die Philosophie an die Stelle der Religion getreten und war selbst religiös geworden. Schon Sokrates hatte ihr das praktische Interesse zugewiesen, und die Gotteserkenntnis sollte der persönlichen Beseligung und sittlichen Veredelung dienen und selbst wieder durch die letztere bedingt sein. Je abstrakter und transscendenter aber schon von Plato der Gottesbegriff gefaßt worden war, desto größer wurde auch der Gegensatz des endlichen und sinnlichen Menschen gegen den rein geistigen Gott, das absolute Sein. Eine zugleich den realen Genuß Gottes einschließende volle Erkenntnis dieses Gottes erscheint daher für den endlichen sinnlichen Menschen auf dem Wege gewöhnlicher Dialektik kaum erreichbar. Mindestens scheint eine asketische Zubereitung dazu nötig und irgendeine geheimnisvolle Erhebung. Aber alle diese Versuche scheinen vielen eben doch zu scheitern an der absoluten Transscendenz Gottes. Wenn solche Gemüter, die nach einer Erkenntnis des transscendenten Gottes schmachteten, nun die Botschaft von einer Versöhnung mit Gott vernahmen, von einer Herstellung der vollen Gottesgemeinschaft durch Christus, so war doch ihr erster Gedanke der, daß der Wert dieser Erlösung darin bestehe, daß diese Kluft zwischen dem endlichen, sinnlichen Menschen und dem unendlichen Gott durch Christus überbrückt sei, sofern in Christo dieser transscendente Gott sich dem Menschen faßbar und fühlbar gemacht

habe, daß er die Unwissenheit in sittlichen und religiösen Dingen überwunden und so die Menschen befähigt habe, nun ihrerseits auch die sittlichen Bedingungen dieser Gemeinschaft zu erfüllen, ja daß durch Christum eine geheimnisvolle Erhebung der endlichen sinnlichen Menschennatur zur göttlichen erfolgen könne. Wir verstehen es, wie unter dieser Voraussetzung, da das Auge vorzugsweise auf den metaphysischen Gegensatz des Endlichen und Absoluten gerichtet war, der biblische Sinn der Erlösung als Aufhebung der Sündenknechtschaft in den Hintergrund trat, daß auch der Gedanke des Gottesreichs als eines vollendeten sittlichen Gemeinschaftslebens zurücktrat gegen den Gedanken des ewigen Lebens, als einer durch eine unmittelbare Verbindung mit dem absoluten Gotte zu erreichenden Befriedigung des einzelnen Menschen. Aus dieser Gestaltung des Erlösungsbedürfnisses, wie sie sich auf dem Boden der durch die Philosophie bestimmten antiken hellenischen Bildung ergeben hatte, wird es uns nun auch verständlich, warum die älteste Theologie mit solchem Eifer darauf bedacht war, festzustellen, daß in der Person Christi der ewige Gott selbst für die Menschheit faßbar geworden sei. Je weniger sie den vollen Ernst der Sünde zu würdigen wußte, und dieselbe, sofern sie beherrschende Macht sein sollte, nur in der selbst wieder durch den Mangel an Erkenntnis vermittelten Herrschaft der Dämonen zu finden wußte, destoweniger konnte sie für das W e r k Christi ein besonderes Interesse gewinnen, und alles Schwergewicht mußte ihr auf die P e r s o n Christi fallen. Findet der endliche Mensch nicht Gott selbst in Christo, so könnte dieser nur noch der Lehrer sein, der im wesentlichen in keiner anderen Bedeutung Erlöser sein konnte, als jeder Weise, der, wenn auch in etwas unvollkommenem Maße, die Belehrung über das Gute und über die von Menschen zu erfüllenden Bedingungen der Erlangung der Gottesgemeinschaft anzugeben vermöchte. Die Zulassung einer samosatenischen oder arianischen Trinitätslehre würde nach den Prämissen dieser ältesten Theologie die Herabdrückung des Christentums zu einem bloßen philosophischen System zur Folge gehabt haben. Freilich auch dieses thatsächliche Eintreten Gottes in die endliche sinnliche Welt würde noch nicht ganz ausreichen, um das Christentum als Erlösung zu erweisen,

wenn nicht mit diesem Eintreten eine die menschliche Natur unmittelbar erhebende und erhöhende Wirkung verbunden gewesen wäre. Dies festzustellen war nun vor allem Aufgabe der christologischen Kämpfe, in denen es sich nun darum handelte, die Integrität der beiden Naturen festzuhalten, weil eben dadurch die Durchdringung des menschlichen Wesens durch das göttliche bedingt ist, daß in Christo beide Naturen vollständig vorhanden sind.

So nahe sich diese Ausführungen auch mit den von Kattenbusch (a. a. O. S. 109 ff.) entwickelten Gedanken berühren und so weit meine Zustimmung zu denselben geht, so kann ich es doch nur für eine unbillige Behauptung von ihm halten, daß das Heil hier lediglich in physischen Kategorieen beschrieben werde und eine rein transscendente, nur für die Hoffnung vorhandene Größe sei. Was die physischen Kategorieen betrifft, so ist es eben eine noch sehr streitige Voraussetzung der Ritschlschen Schule, daß der Substanzbegriff im reinen Gegensatz zum Geiste steht. Wir pflegen ja allerdings Natur und Geist entgegenzusetzen, wenn wir mit dem ersteren Worte das rein dingliche Sein zusammenfassen, wir reden aber doch von „Natur“ auch da, wo wir die eigentümliche konstante Art und Weise einer geistigen Potenz im Auge haben. Und wenn man denen, welche sich als Basis aller geistigen Bethätigung nur ein bestimmtes Sein oder eine Natur denken können, vorhält, daß sie nur mit physischen Kategorieen rechnen, d. h. also das geistige Leben auf ein sinnliches reduzieren, so thut man ihnen unrecht. Man mag uns einer falschen Metaphysik anklagen und in einem besonderen philosophischen Kapitel uns darüber zurechtsetzen, man soll aber nicht ohne weiteres thun, als müßte man das „Sittliche“ gegen das „Natürliche“ retten durch Abweisung des Begriffes Natur in der Christologie. Darum, weil die Gemeinschaft mit Gott als eine über die Sphäre der reflektierten Willensentschließung hinausgehende bezw. dem reflektierten Wollen zugrunde liegende gedacht wurde, ist sie noch nicht als rein physische gedacht worden. Deswegen wird auch das ewige Leben nicht als rein transscendentes Gut gedacht worden sein, sondern als ein bis zu einem gewissen Grade auch im Zeitleben schon erreichbares wenigstens im Zustand der Kontemplation, der Ekstase.

Daß allerdings jener alten Theologie mit der vollen Sündenkenntnis auch das wahrhaft ethische Interesse, oder wenigstens das richtige Verständnis für dasselbe fehlte, ist auch meinerseits bereits zugegeben worden. Der Aufgabe, das in Christo dargebotene Heil zu erfassen, konnte unter der Voraussetzung eines wesentlich metaphysischen Gegensatzes des Endlichen, Sinnlichen und des Göttlichen, Geistigen nur eine auf Ertötung und Hintanhaltung der sinnlichen Natur gerichtete Willensbethätigung entsprechen. Es ist ja bezeichnend, welch' große Rolle das Fasten in der orientalischen Kirche spielte und spielt und die im Gebet stattfindende Erhebung über das Sinnliche. Die Erfüllung dieser Bedingungen für die gesuchte Gottesgemeinschaft ist nun um so notwendiger, als die Offenbarung in Christo doch der Natur der Sache nach ein Mysterium bleibt. So sehr diese alte Theologie sich bemühte, mit der ganzen Energie des Denkens dem Problem des Gottessohnes nachzuforschen, sie wollte doch immer nur wiedergeben den eben durch die Vernunft nicht zu erreichenden supranaturalen, darum derselben auch nicht rein durchschaubar zu machenden Inhalt der Offenbarung. Die Formeln, die sie fand, konnten immer nur den Zweck haben, die Offenbarungswahrheit gegen Alterierung zu sichern, nicht den, dieselbe in einer dem natürlichen Verstande völlig einleuchtenden Weise darzustellen. Dieses Mysterium der Offenbarung bedarf daher der Stütze einer Autorität, es bedarf einer Sicherheit dafür, daß die Formeln für die Person Christi und für sein Verhältnis zum Vater wirklich richtig gebildet sind, und diese Bürgschaft kann nur in der Tradition liegen, in dem Nachweis, daß wirklich seit unvordenklicher Zeit die in den Formeln zum Ausdruck gekommene Wahrheit in der Kirche anerkannt worden ist, daß seit der Apostel Zeit darüber Übereinstimmung herrschte. Ein solcher Nachweis war freilich nur möglich, wenn die Überlieferung an ein bestimmtes Amt gebunden war, das sich fortpflanzte, wenn es an den Episkopat gebunden war. Damit entstand denn das Bedürfnis, im Episkopat eine sich in sich selbst fortpflanzende, den Gliedern der Kirche übergeordnete Korperation zu sehen, eine Hierarchie, welche die Kirche wesentlich konstituiert. Freilich, da dieser Episkopat keineswegs überall einstimmig war und die Konsequenz, daß die

zufällige Majorität eines Konzils unter allen Umständen die Wahrheit der Entscheidung garantiere, keineswegs anerkannt, so blieb die auf den Konzilien getroffene Entscheidung doch immer so lange prekär, als sie nicht mit dem Nimbus der Vergangenheit bekleidet, auf eine längere unangefochtene Geltung sich stützen konnte. Die Tradition trägt also hier doch einen andern Charakter, als sie ihn im Abendlande annahm. Die Tradition entspricht in der Vorstellung der orientalischen Kirche viel mehr dem genuinen Sinn des Wortes als in der abendländischen. Um die Autorität der Tradition zu erlangen, bedarf es hier für eine Formel mindestens eines ein Menschengeschlecht überdauernden Alters.

Und wenn wir gerade der orientalischen Kirche den Titel Traditionskirche beilegen möchten, so geschieht es, weil nicht nur die Formeln, in welchen diese Kirche ihr Verständnis vom Wesen des Christentums zum Ausdruck bringt, in der That einer weit zurückliegenden Epoche der Entwickelung angehören, sondern weil sie auch ängstlich jede mögliche Veränderung und Erweiterung dieser Formeln ablehnt. Merkwürdig, daß der Teil der christlichen Kirche, welcher mit dem ältesten Symbol, mit dem Taufsymbol so willkürlich umsprang, welcher in den Zeiten der großen dogmatischen Kämpfe eine unabsehbare Fülle von Glaubensformeln häufte, nunmehr das, was sich aus dieser Fülle zu allgemeiner Geltung durchgerungen, als einen Schatz hütet, der durch den unschuldigsten Zusatz beeinträchtigt erscheinen würde. Besitzt diese Kirche doch in der That gar kein Organ mehr, durch welches sie einem etwaigen Beisatz Anerkennung zu verschaffen vermöchte. Und doch verstehen wir diesen Umschlag wieder. Er erklärt sich doch nicht allein aus dem Verfall des Staats- und Volkslebens, in dessen Mitte diese Gemeinschaft erwachsen war, auf dessen Boden die dogmatischen Kämpfe ausgekämpft waren, erklärt sich nicht nur daraus, daß die orientalische Kirche ihr Herrschaftsgebiet wesentlich bei Völkern von einseitiger Rezeptivität in der Slavenwelt fand, sondern wesentlich auch daraus, daß mit Herausbildung der trinitarischen und christologischen Formel das Interesse für diese Kirche erschöpft war. Waren diese Formeln einmal als die schlechthin orthodoxen anerkannt, als diejenigen, welche sich als schlechthin adäquaten Aus-

druck für den Offenbarungsinhalt geltend gemacht hatten, so konnte es scheinen, als ob es für die Zwecke der Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft ja zunächst einer weiteren dogmatischen Arbeit nicht bedürfe. Eine Weltaufgabe, die auf etwas Weiteres abgezielt hätte als auf Weiterverbreitung der auf diese Formeln sich aufbauenden Kirche, konnte sich nicht weiter ergeben. Es konnte die Kirche als solche sich nur als fertige betrachten, und eben damit war nun die Stagnation gegeben, welche zwar der Kirche den Vorzug ehrwürdiger Altertümlichkeit sichert, aber denen, die draußen stehen, auch den Eindruck toter Unbeweglichkeit, innerlicher Erstorbenheit macht.

Mit Recht hat nun aber Kattenbusch noch auf einen wesentlichen Zug im Charakter dieser Kirche aufmerksam gemacht, auf ihren liturgischen Charakter. Derselbe hängt enge mit dem bisher Ausgeführten zusammen. Sind diese Formeln, in welchen gewissermaßen der Ertrag der Gottesoffenbarung in Christo zum Ausdruck kommt, selbst wieder so mysteriösen Gehaltes, daß der Christ sie sich nicht denkend assimilieren, sondern sich nur anbetend vor ihnen beugen kann, so muß sich doch fragen, wie denn der praktische Zweck, die wirkliche Gotteserfahrung, soweit sie auch im Zeitleben schon möglich ist, erreicht werden kann. Wir haben schon gesehen, daß für diesen Zweck vor allem die Askese von wesentlicher Bedeutung ist. Aber sie ist doch eben nur Vorbedingung. Die thatsächliche Verbindung wird in höchster Instanz in der Kontemplation oder Ekstase erreicht, weswegen das Mönchstum hier im Unterschied vom abendländischen auch ausschließlich bei der kontemplativen Thätigkeit stehen blieb. Aber diese Kontemplation findet nun ihrerseits eine Vorbereitung und einen Ersatz in der gottesdienstlichen Darstellung der in jenen Formeln niedergelegten Geheimnisse. Was durch lehrhafte Deduktion nicht nahegebracht werden kann, das kann im Symbol, in der gottesdienstlichen Form der Phantasie und dem Gemüt unmittelbar mitgeteilt werden. In dieser Fülle mystischer Symbole soll der einzelne die Gottesoffenbarung erleben und über seine Endlichkeit und Sinnlichkeit hinausgehoben werden. Es sind nicht geheimnisvolle Kräfte, welche hier wie im abendländischen Gottesdienst den Empfängern mitgeteilt werden sollen, sondern geheimnisvolle Anschauungen, in welchen

das unerschaffene und unerschöpfliche Licht dem einzelnen zukommen und ihn erleuchten soll. Und damit bekommt die Kirche und die Hierarchie eine weitere Bedeutung. Die letztere ist nicht nur die Trägerin und Vermittlerin der von dem geschichtlichen Offenbarungsmittler ausgehenden Tradition, sondern sie vermittelt auch das Licht, durch welches diese geschichtliche Offenbarung für den einzelnen wirksam wird. Im Gottesdienst tritt diese Hierarchie als eine in sich abgestufte noch ganz anders hervor als in der römischen Kirche, wo diese Abstufung auf außergottesdienstlichem Gebiete sich viel bedeutsamer geltend macht. Von der Höhe des absoluten Gottes senkt sich dieses Licht stufenweise herab durch jene himmlische Hierarchie, von der Dionysus der Areopagite zu erzählen wußte, und durch die daran sich schließende irdische gelangt sie wirksam an das einzelne Glied der Kirche. Und bezeichnend ist, daß in dieser himmlischen Hierarchie die Engel eine viel bedeutsamere Rolle spielten als in der ecclesia triumphans der mittelalterlichen Kirche. Als Wesen, die dem Menschen gegenüber ein geringeres Maß von Sinnlichkeit an sich tragen, sind sie ganz besonders zur Vermittelung geeignet, während in der abendländischen Kirche die Heiligen wesentlich ihren „Verdiensten" die Vermittlerrolle verdanken.

Fassen wir diese Charaktereigentümlichkeiten zusammen, so werden wir sie in der Bezeichnung der orientalischen Kirche als orthodoxer liturgischer Traditionskirche zum Ausdruck bringen können. Als orthodoxe und liturgische Kirche erweist sie sich eben durch die auf Grund ihrer vorchristlichen Voraussetzungen gebildete Vorstellung von dem Wesen der Erlösung und den Mitteln ihrer Aneignung, als Traditionskirche durch die Auffassung vom Wesen und der Bedeutung der Kirche. Die eigentümliche Ansicht vom Wesen der Tradition erklärt uns die Abgeschlossenheit dieser kirchlichen Gemeinschaften, die nicht nur das spontane Auftauchen neuer Fragestellungen auf ihrem eigenen Gebiete hintanhält, sondern auch den Wirkungen von außen her keine Reaktionsfähigkeit entgegenstellt. Die aus der abendländischen Kirche herüberkommenden Bewegungen brachten doch nur solche Reaktionen hervor, wie der galvanische Strom an einem Leichnam. Und eben darum, weil dieses Lehr-

system so entwickelungsunfähig sich erweist, nennen wir es rudimentär. Wir wollen mit diesem Ausdruck keineswegs die Behauptung Kattenbusch's, daß die griechisch-katholische Kirche zunächst kein Bedürfnis nach weiteren Bestandteilen der Dogmatik gehabt habe, ganz zurückweisen. Sicher haben die großen Theologen der alten Kirche die Trinitätslehre und Christologie nicht behandelt mit dem Bewußtsein eines modernen Dogmatikers, der, wenn er seine Arbeit einem bestimmten Dogma zuwendet, wohl weiß, daß daneben noch eine ganze Reihe von Problemen existiert, welche in gleicher Weise der Behandlung bedürfen. Sie waren zunächst überzeugt, in diesen Dogmen die ganze christliche Wahrheit zu umfassen. Aber warum hätte nicht auch auf dem Boden dieser Kirche, ebenso gut wie auf dem der abendländischen, eine Bewegung sich bilden sollen, welche zu neuen Fragestellungen geführt haben würde, wenn sich diese Kirche nicht in die Tradition wie in ein unzerreißbares Netz eingesponnen haben würde. Dieser Gedanke der ἀφθαρσία, der θεοποίησις, welche in der Person Christi gegeben sein soll, hätte doch, wenn die dogmatische Bewegung weiter geflutet wäre, von selbst zur Frage nach der Art und Weise, wie das zugehe, führen können. Eine tiefere Erfassung der Sünde hätte doch auch hier sich anbahnen können. Der größte dieser alten Theologen, Athanasius, zeigt doch in einer Reihe mehr gelegentlicher Ausführungen über Sünde und Versöhnung, daß die zunächst nicht zur Behandlundlung gekommenen Fragen doch gewissermaßen schon an der Schwelle des theologischen Bewußtseins lagen. Und die Behandlung des trinitarischen und christologischen Dogmas in dieser Kirche kann doch nicht als lediglich durch die eigentümliche Tendenz dieses Lehrsystems bestimmt angesehen werden. Die Frage nach der Absolutheit der christlichen Offenbarung, die in der Trinitätslehre ihre Beantwortung finden sollte, ist doch eine für jedes kirchliche System dringliche, und auch wo ein Bewußtsein von der Aufgabe des Werkes Christi in vollerem Umfange sich entwickelt hat, ja gerade da erst recht wird das Bedürfnis entstehen, sich der Einheit des göttlichen und menschlichen Faktors in der Person Christi zu versichern. Die dogmatische Arbeit der alten Kirche wird darum doch, obwohl sie noch von einer mangelhaften Erkenntnis des Wesens

der Erlösung ausging, ihren Wert für die Gesamtkirche behalten, und die übrigen kirchlicheu Lehrsysteme werden, Modifikationen vorbehalten, doch immer in jener Arbeit eine gemeinsame Basis finden.

Trägt die griechisch-katholische Kirche wesentlich den Typus der altkatholischen Kirche an sich, so ist die abendländisch-katholische die mittelalterliche. Der Charakter des Mittelalters aber ist überhaupt die autoritative Herrschaft der spätrömischen Lebensformen über die derselben zur Erziehung untergebenen vorzüglich germanischen Nationen. So ist denn auch die Kirche in der Gestalt, in welcher sie sich auf römischem Boden gebildet hatte, auf die abendländischen Kulturvölker übergegangen, modifiziert wohl durch die Eigentümlichkeiten dieser Völker, aber im wesentlichen doch ihren alten Charakter behauptend. Der Versuch, die abendländisch-katholische Kirche in ihrem eigentümlichen Wesen zu verstehen, wird also bis auf Gregor d. Gr. und Augustin zurückgehen müssen, von denen jener das Ende der spätrömischen kirchlichen Entwickelung ebenso bedeutet, wie mit Augustin gewissermaßen die spezifisch abendländische Entwickelungsreihe der Kirche beginnt. Nicht als ob Augustin erst diesen Typus geschaffen hätte. Er selbst ist sich wohl bewußt einer speziell karthagischen Tradition, wie sie sich an die Namen eines Cyprian und Tertullian knüpft. Die ersten lateinischen Dokumente der christlichen Litteratur lassen sofort auch einen unmißverständlichen Zug von Eigenartigkeit der griechischen gegenüber erkennen. Aber in Augustin erst gelangt die eigentümlich abendländische Auffassung des Christentums zu einem so umfassenden Ausdruck, daß sie in bestimmter Unterscheidung von der griechischen zur Basis einer weiteren theologischen Entwickelung wird. Wie beim Eintritt des Christentums in die antike Kulturwelt die griechische und römische Kultur sich zu einem einheitlichen Ganzen amalgamiert hatten, in welchem die erstere das wesentlich bestimmende war, so stand das Abendland, namentlich Rom, selbst auch in Beziehung auf die Dogmatik, zunächst wesentlich unter griechischem Einfluß, und die trinitarischen Streitigkeiten wurden im Abendlande nach griechischer Schablone durchgekämpft. Erst seit dem 5. Jahrhundert wurde die in den Provinzen schon länger als

in Rom selbst gepflegte eigentümliche Auffassung des Christentums zu einer selbständigen Macht.

Worin tritt uns nun aber diese Eigentümlichkeit der abendländischen Auffassung entgegen? Auf den ersten Anblick ist klar, daß hier die Fragen nach der Sünde, Vergebung u. s. w. eine ganz andere Rolle spielen als in der griechischen Theologie. Es weist doch auch dies auf allgemeinere Voraussetzungen hin, wie sie hier der Predigt des Evangeliums entgegenkamen. Wenn auch gerade Augustin theoretisch sich in die platonische Gotteslehre eingearbeitet hatte, in jene Gedanken des absoluten Seins, in das aus der eigenen Endlichkeit heraus sich zu versenken Seligkeit sei, praktisch kommt doch auch bei ihm immer wieder die Auffassung zur Geltung, daß das Verhältnis Gottes zur Menschheit nach der Analogie des Herrn und Königs zu seinem Volke zu bestimmen sei. Es ist die politische Auffassung des religiösen Verhältnisses, wie sie in der römischen Religion herrschte, die unwillkürlich auch auf die Ansicht vom Christentum einwirkt. Der Mensch hat bestimmte Forderungen zu erfüllen, um sich des Wohlgefallens und des Schutzes Gottes erfreuen zu können, um gewiß sein zu können, daß die göttliche Macht das eigene Leben zur Vollendung führen wird. Für eine derartige Auffassung des religiösen Verhältnisses konnte der Gedanke der Erlösung zunächst nur den Sinn haben, daß die Unfähigkeit zur Erfüllung des Gesetzes, zu einer Gott wohlgefälligen Lebenshaltung durch göttliche Begabung aufgehoben sei. Im ganzen bestand doch zwischen der dem römischen Geiste geläufigen Auffassung des religiösen Verhältnisses und der jüdischen eine unleugbare Wahlverwandtschaft, so hoch auch der alttestamentliche Gottesbegriff über dem römischen und das alttestamentliche Gesetz über dem römischen Ideal der Sittlichkeit stehen mochte. Gemeinsam war in letzterer Beziehung doch eine gewisse Vermischung des Rechtlichen, Sittlichen und Zeremoniellen. Das Christentum, das ja seinerseits ohnehin eben an die alttestamentliche Offenbarung anknüpfte, fand daher auch auf abendländischem Boden eine nach einer Seite hin tiefere Erfassung als auf griechischem. Ein tieferes Bewußtsein der Sünde zu wecken, wurde ihm hier leichter, und eben damit wurde sein spezifischer Wert als Macht

zur Überwindung der Sünde leichter erkannt. Und das ist nun doch eben das unbestreitbare Verdienst Augustins, daß er die ganze Schwere der Sünde zu erfassen und dagegen die Gnade als eine den Menschen innerlich umwandelnde Macht zu erfassen bestrebt war, daß er namentlich jener älteren Auffassung gegenüber, welche die Sünde wesentlich als eine den Menschen äußerlich bindende, dämonische Macht betrachtete, sie als eigene That und innerliche Bestimmtheit des Menschen zu erkennen Anleitung gab. Wenn nun Augustin die Seligkeit gleichwohl als durch Erwerbung von Verdiensten durch gute Werke sich vermittelt dachte, so war doch sein Gottesbegriff durch die Einflüsse griechischer Philosophie stark genug bestimmt, um ihn vor einer rechtlichen Gleichstellung Gottes und des Menschen zu behüten. Indem er in der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade den Schutz suchte gegen die Vorstellung, als ob der Mensch zur Überwindung der Sünde irgendetwas in eigener Kraft thun könnte, suchte er den Wert der Erlösung festzustellen. Es war das bekanntlich der Punkt des Augustinischen Systems, der am meisten bestritten wurde und der in der mittelalterlichen Kirche doch nur von solchen Theologen oder kirchlichen Kreisen geteilt wurde, welche dem offiziellen Kirchentum mehr oder weniger sich verdächtig machten. Zwar läßt der Augustinische Satz, daß die menschlichen merita göttliche dona seien, praktisch immer noch eine Schätzung des menschlichen Thuns offen, welche sich von derjenigen nicht sehr weit entfernt, die mindestens einen sehr erheblichen Faktor in der freien Willensthat anzuerkennen sich für berechtigt hält. Mag es auch nach einer Seite hin für die religiöse Stimmung von Wert sein, daß man sich in der göttlichen Gnade den ausschließlichen Quell aller eigenen gottgefälligen Leistung vorhält, die Heilsgewißheit kann praktisch doch nur immer auf der eigenen Leistung beruhen, und das Bedürfnis dieser Gewißheit muß immer zum Antrieb werden, sich in eigentümlichen Werken und Leistungen die Thatsache der Wirksamkeit der göttlichen Gnadenwirkung zu vergegenwärtigen. Aber der Unterschied der Augustinischen Auffassung von der mehr an die populäre römische Religiosität anknüpfenden mittelalterlichen lag darin, daß auch der Wert kirchlicher Heilsmittel durch die Allmacht der Gnade über-

boten wurde. Es ist nicht richtig, wenn man mit Kattenbusch schon dem Augustin die Vorstellung von der unbedingten Bindung der Gnade an die Sakramente imputiert. Augustin hat zwar über die Wirkung der Kindertaufe excessive Vorstellungen, aber sie hängen mit anderen hier nicht näher zu besprechenden Tendenzen seiner Theologie zusammen — im übrigen erscheint die Gnadenallmacht so unbeschränkt, daß sie in ihrer Wirkung durchaus unabhängig erscheint von gottesdienstlichen Handlungen und Formen, und auch die durch diese göttliche Gnadenallmacht hervorgerufenen Leistungen erscheinen bei Augustin keineswegs als spezifisch gottesdienstliche, ethisch mehr oder weniger gleichgültige Handlungen, sondern was die Gnade wirkt, ist doch vorzugsweise fides und charitas, und wenn auch die opera, in denen sich die letztere offenbart, vorzugsweise als asketische beschrieben werden, so doch nicht als gottesdienstliche im Sinn der mittelalterlichen Kirche. Nicht umsonst hat die letztere in Gottschalk wie schließlich in den Jansenisten den reinen Augustinismus verfolgt, in dem richtigen Gefühl, daß hier ein Prinzip der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses seine Begründung finde, welches mit ihrem eigenen Wesen keineswegs leicht in Einklang zu bringen sei. Es erscheint deshalb entschieden unbillig, wenn man Augustin einfach als den Vater der mittelalterliche Kirche betrachten wollte.

Diese Betrachtungsweise hätte am wenigsten im Blick auf Augustins Lehre von der Kirche ihr Recht. In gewisser Beziehung steht seine Lehre geradezu im Gegensatz zur mittelalterlichen. Kattenbuschs Ausführungen a. a. O. S. 190 in dieser Beziehung dürften in der That als oberflächliche zu bezeichnen sein, ich kann den Gegensatz zwischen der mittelalterlichen und Augustinischen Auffassung vielleicht am kürzesten auf die Formel bringen, daß während nach jener die Kirche wesentlich Heilsmittel ist, für Augustin dieselbe wesentlich als Heilsprodukt in Betracht kommt. Die von Augustin selbst gebildete kürzeste Formel für das Wesen der Kirche ist doch ohne Zweifel die, daß sie congregatio praedestinatorum ist, und gerade die Schrift über die civitas Dei, deren Vernachlässigung Kattenbusch mir zum Vorwurf macht, stellt die Sache so dar, daß die von Ewigkeit her fertige Gemeinschaft im

Laufe der Zeiten erscheint. Der mit Vorliebe gebrauchte Ausdruck „peregrinari“ zeigt ja deutlich genug, daß die Kirche als eine gewissermaßen fertige Größe gedacht ist, die nicht erst durch eine hierarchische Ordnung entsteht. Diese Kirche wird allerdings als eine einheitliche, äußerlich verfaßte angesehen, sie erscheint ja, und obwohl sie bekanntlich nach Augustins Anschauung einen Teil in sich trägt, der nur simulatum corpus Christi ist, so gehören doch Katholicität und Einheit zu ihren Merkmalen. Aber diese Einheit ist doch prinzipiell auch nur in der Liebe und dem Glauben zu suchen. Die hierarchische Ordnung spielt doch eine sekundäre Rolle. Wie schwankend Augustins Äußerungen über das Recht des geistlichen Amtes sind, hat Reuter in seinen Augustinischen Studien (Zeitschrift für Kirchengesch., Bd. VII, S. 199 ff.) gezeigt. Wie wenig dem legitimum regimen pastorum ein spezifischer Wert für Vermittelung der göttlichen Gnade beigelegt wird, geht daraus hervor, daß die Pflicht zum Anschluß an die Kirche nicht auf das Bedürfnis, der göttlichen Gnadenmittel durch die Garantie einer göttlich geordneten Hierarchie sicher zu werden, gegründet wird, sondern auf das Bedürfnis der Liebe, sich der unitas anzuschließen, daß er schließlich auf die Prädestination rekurriert, um den Satz: extra ecclesiam nulla salus zu begründen und die Behauptung durchzuführen, daß schließlich jeder Gläubige, auch wenn er etwa durch Schuld der Kirche selbst außer ihr gestanden, noch in Liebe sich ihr anschließen müsse. Ob man ein Recht hat, aus dem Gebrauch des Wortes civitas Dei in der gleichnamigen Schrift so weitgehende Schlüsse zu ziehen, wie Kattenbusch will, dürfte doch recht zweifelhaft sein. Schon daß meines Erinnerns dieses Wort in den vielen den Kirchenbegriff behandelnden Werken Augustins keine Anwendung findet, müßte darauf hinweisen, daß ihm eine rechtliche Organisation der Kirche in Analogie der staatlichen nicht als wesentlich im Vordergrund steht. Vielleicht hätte man Ursache, civitas gar nicht mit Staat in diesem Falle zu übersetzen, sondern mit „Bürgerschaft“. Es würde zu weit führen, wollte ich an dieser Stelle meinen weiteren Zweifel begründen, ob überhaupt unter der civitas Dei die Kirche als solche verstanden werden solle, ob nicht halb unbewußt Augustin hier doch an das

Reich Gottes im weiteren Sinne denkt. Daß überhaupt die Kirche als sittliche Gemeinschaft zum Gegenstand eingehender Betrachtung gemacht wurde, kennzeichnet den eigentümlichen Geist des Abendlandes und die tiefere Erfassung des Christentums, allein die Resultate, zu denen Augustin kam, sind nicht spezifisch römisch. Augustin ist in dieser Beziehung überhaupt der Repräsentant des abendländischen Geistes, die spezifisch römische Auffassung innerhalb des abendländischen Christentums kam doch erst nach dem Fall der beiden dogmatisch strebsamen Provinzialkirchen in Afrika und Gallien zur Herrschaft und hat in Gregor d. Gr. diejenige Ausprägung erhalten, die für die mittelalterliche Kirchenentwickelung maßgebend wurde. Die altrömische Superstition und der politische Herrschaftsgeist des alten Roms schlossen sich in diesem Manne zusammen, um das christlich römische Weltreich auf den Trümmern des alten zu begründen. Die hierarchischen Aspirationen, welche Gregor mit so großem Nachdruck vertrat, die Ausbildung der Messe, die englische Mission — das sind ebenso viel Züge, welche die Eigentümlichkeit der mittelalterlichen Kirche bezeichnen.

Die englische Mission mit Bonifazius im Hintergrunde eröffnet doch kirchengeschichtlich die weitesten Perspektiven. Man könnte vielleicht den Satz verantworten, daß mit ihr erst der eigentliche Grundstein zum Papsttum im engeren Sinne gelegt wurde. Es war das erste Vasallenverhältnis, das sich zwischen einer Volkskirche und dem römischen Episkopat bildete — der erste grundsätzliche Zusammenschluß eines germanischen Volkes mit dem spätrömischen Christentum, wie wir ihn oben als typisch für das Mittelalter bezeichneten. Das Germanentum, wenn auch vorwiegend empfangend, hat doch zur Ausbildung gewisser Eigentümlichkeiten des kirchlichen Lebens im Mittelalter in sehr fühlbarem Maße beigetragen. Jener ritterliche Sinn der Germanen, jenes tiefe Gefühl persönlichen Wertes und persönlicher Kraft konnte sich am wenigsten in den Augustinischen Determinismus finden, der Gedanke des meritum, mindestens in semiplagianischem Sinne kam dem natürlichen Sinne der Germanen entgegen. Wenn Cremer in dieser Zeitschrift (1880, S. 7 ff.) den Nachweis unternehmen konnte, daß die Anselmsche Theorie der Versöhnung auf germanische Rechtsbegriffe zurückgreife,

so ist eben damit auch der Beweis erbracht, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott hier erst recht als das von Person zu Person gedacht wurde, und der Gedanke persönlicher Schuld, welche durch Leistungen getilgt werden müsse, eine noch schärfere Ausprägung empfing, als er schon zuvor in der abendländischen Kirche gewonnen. Nicht mehr wie bei Augustin trat der Begriff der Schuld gegen den der sittlichen Unmacht zurück, und wie wichtig das für den Charakter der mittelalterlichen Kirche wurde, ergiebt schon eine Erinnerung daran, daß doch der Ablaß nicht minder als die Versöhnungslehre schwerlich ganz erklärt werden kann, ohne Zuhilfenahme germanischer Rechtsanschauungen. In gewissem Sinne kann man sagen, ist es derselbe Geist, der die Lehre vom Ablaß geschaffen und der sie zerstört hat — denn auch in der Bildung des Dogmas schon offenbart sich das Bedürfnis nach Gewißheit der Sündenvergebung und damit des Heils. Ebenso dürfen wir sagen, daß der römischen Superstition, welche die Gnadenmacht an Formen und Formeln, an das Zeremoniell eines opus operatum bindet, die frische gemütvolle Phantasie der Germanen entgegen kam, welche unmittelbar im Natürlichen das Göttliche und Himmlische ahnte und so die Bildung einer romantischen Sakramentslehre beförderte, welche durch die Sinnigkeit ihrer Symbolik dem nackten Heidentum, das bei den romanischen Völkern wieder hervorbrach, überlegen, doch zu jener Veräußerlichung führte, unter welcher das ethische Interesse vollends zu kurz kam.

Die volle Ausbildung des hierarchischen Kirchenbegriffes wurde aber nicht minder wesentlich durch diese Verbindung mit dem germanischen Leben gefördert. Auf germanischem Boden trat die Kirche als eine für sich bestehende fertige, präexistente Macht den Völkern entgegen, von denen sie Unterwerfung forderte. In einer fremden, geheimnisvollen Sprache redete der Priester zu dem Deutschen, recht zum Zeugnis dafür, daß er nicht etwa dem eigenen Volke angehöre und ein Glied an diesem Körper natürlicher Volksgemeinschaft sei. Auf dem altrömischen Boden konnte die Erinnerung an die Zusammengehörigkeit von Klerikern und Laien, an die gleichzeitige Entstehung beider Teile sich schwerer verwischen als hier, wo thatsächlich erst der Klerus die Gemeinde schuf.

In diesen Zügen, welche erstmals in voller Bestimmtheit bei Gregor d. Gr. hervortreten, stellt sich uns der Wesenscharakter des mittelalterlichen Christentums dar. Wir können dies mittelalterliche System daher kurz bezeichnen als die hierarchische Verdienst- und Sakramentskirche. Das hierarchische Element tritt doch in erster Linie an dem Bilde dieser mittelalterlichen Kirche hervor. Ihre Geschichte ist vor allem Geschichte des Papsttums. Wie ganz anders ist diese Hierarchie als die, von welcher auch die griechisch-katholische Kirche redet. Die Aufgabe der letztern beschränkt sich wesentlich auf Erleuchtung vermittelst bestimmter Formeln und liturgischer Formen. Sie ist selbst das unterste Glied an einem bis zum Throne Gottes reichenden Bau, empfängt das Licht, das sie weiter giebt, teils durch die himmlische Hierarchie, teils durch die unveränderliche Tradition. Die abendländische Hierarchie ist Herrschaft in vollem und ganzem Sinne, die den Anspruch macht, Willen und Thun der Untergegebenen zu bestimmen, ihr Thun und Lassen, ja ihre Gesinnungen zu kontrolieren. Die Orthodoxie kommt ihr nur in Betracht als gesetzliche Ordnung, der sich der einzelne zu unterwerfen hat. Die dogmatischen Wahrheiten, die sie verkündigt, haben an sich eigentlich keinen Wert für den einzelnen, er mag sie als fides implicita ohne bestimmte Einsicht in sie festhalten — wertvoll ist nur die Unterwerfung unter die legitime Obrigkeit, die sich in der Bejahung der von ihr gelehrten Wahrheiten bezeugt. Nicht eine Tradition bindet sie, „ich bin die Tradition“, soll Pio nono gesagt haben. Die Tradition ist nur ein anderer Ausdruck für die Offenbarungsdignität, auf welche die Hierarchie Anspruch macht. Sie ist das unmittelbare Organ der Gottheit und hängt so wenig von einer himmlischen Hierarchie ab, daß sie vielmehr über die letztere zu disponieren in der Lage ist. Sie kreiert die Heiligen, verfügt über ihre Verdienste und ihre Fürbitten zugunsten ihrer irdischen Glieder. In der Hierarchie faßt sich die ecclesia triumphans und militans zusammen. Die hierarchische Kirche des Mittelalters ist nicht mehr die civitas Dei peregrinans Augustins, die ihr Ziel in der Zukunft sucht, sondern die von Gott eingesetzte Mittlerin, welche den Schlüssel besitzt, mit dem sie den einzelnen nicht etwa das zeitlich, sondern

das räumlich jenseitige Himmelreich aufschließt. Sie ist nicht Erscheinung einer wesentlich himmlischen Gemeinschaft, sondern die bevollmächtigte Trägerin der Gnade und Wahrheit, welche den Weg zu dieser himmlischen Welt eröffnet.

Die Mittel, über welche sie zu diesem Behufe verfügt, sind wesentlich die Sakramente. In diesen trägt sie eine geheimnisvolle heiligende Kraft auf die einzelnen über. Die heiligende Kraft steht ausschließlich im Dienste der Hierarchie. Nur durch ihre Weihe werden bestimmte Dinge zu Trägern dieser geheimnisvollen Kraft und so zu Mitteln, um sie wieder auf Personen überzutragen. Die Kirche, d. h. die Hierarchie ist also Herrin der Sakramente, nicht Dienerin derselben, was sich am deutlichsten in der Lehre von der intentio zeigt. Alle irdischen Dinge erscheinen einer so geheimnisvollen Einwirkung hierarchischer Weihe zugänglich, und die Zahl der Sakramentalien erscheint endlos, die Heraushebung einer bestimmten Zahl von Sakramenten daraus eigentlich zufällig. Denn die ausgesprochene Tendenz, das menschliche Leben in seinen Hauptpunkten mit diesen Sakramenten zu umfassen, erscheint keinenfalls ohne logische Sprünge durchführbar.

Sakramente und Sakramentalien bilden das Netz, mit dem die Hierarchie die Laien umspannt. Die Kräfte, die sie mitzuteilen beansprucht, sind nicht etwa eigentümlich sittlicher Art, sodaß dieselben in das Innere der Empfänger sich senkend, dort einen Boden zur Weiterentfaltung fänden — damit wäre ja auch der Grund zu einer gewissen Selbständigkeit derselben gelegt —, sondern es sind geheimnisvolle Eigenschaften, welche dadurch einzelnen menschlichen Handlungen, Stimmungen, Beziehungen beigelegt werden, weswegen immer wieder die Anwendung einzelner Sakramente nötig ist. Zwar ist ja bei drei Sakramenten ausdrücklich von einem character indelebilis die Rede, also von einer dauernden Ausrüstung der ganzen Persönlichkeit mit einer neuen Eigenschaft. Allein bei näherem Zusehen handelt es sich in den drei Fällen eben um Herstellung einer dauernden Beziehung des einzelnen zur Hierarchie, durch welche die Möglichkeit jener Ausrüstung im besondern Fall begründet werden soll. Es ist doch wesentlich eben die bleibende Zugehörigkeit zu dem hierarchischen Körper, auf Grund deren

er fortan im einzelnen Falle aus jener übernatürlichen, diesem Körper allein zugänglichen Kraft schöpfen kann, was der einzelne in der Priesterweihe zum bleibenden Besitz empfängt, wie in der Taufe die bleibende Abhängigkeit von der Hierarchie mit dem Recht an den Empfang ihrer Gnaden dem einzelnen zugeteilt wird, und in beiden Fällen erwachsen denn auch umgekehrt aus diesem character Rechtsansprüche der Hierarchie an den einzelnen, welcher der kirchlichen Jurisdiktion bezw. den spezifischen Standespflichten damit dauernd verbunden bleibt, wie denn auf diesen character einerseits die kriminelle Verfolgung der Ketzerei, anderseits die bleibende Unfähigkeit zur Eheschließung begründet wird. Der bei der Firmung erteilte character kann nur als Modifikation des in der Taufe erteilten angesehen werden, wie die Firmung überhaupt ja nur als Ergänzung der Taufe angesehen werden kann, sofern die in der Taufe gesetzte allgemeine Beziehung zur Hierarchie zur speziellen Beziehung zu dem bischöflichen Amtr wird. Die eigentümliche unmittelbare Verbindung rechtlicher Beziehungen mit den sakramentlichen Einwirkungen kommt dann vollends im Sakrament der Buße zum Ausdruck, wo die Gnadenmitteilung mit der richterlichen Funktion der Hierarchie in eins verschlungen erscheint und nach einer anderen Seite hin schließt sich an das Sakrament im Meßopfer die mittlerische Thätigkeit der Hierarchie, durch welche sie die ihr Untergebenen mit Bezug auf einzelne Handlungen und Bedürfnisse in einen Gott wohlgefälligen Stand versetzt. Je weniger diese Sakramente sich als Mittel bewähren, welche die subjektive Thätigkeit der Empfänger anregen und sozusagen in organische Verbindung mit derselben treten, je mehr der Schein erweckt wird durch diese Vorstellungen vom Sakramente und ihrer Wirkung, als ob die Hierarchie imstande wäre, ohne weitere Mitthätigkeit der Laien denselben das Heil zu verschaffen, desto einseitiger werden nun als daneben hergehend gewisse positive Leistungen oder Verdienste von den Laien verlangt.

Zwar ist ja die Voraussetzung der Erlösung, daß der Mensch nicht imstande ist, an sich ein Verdienst zu erwerben d. h. Handlungen auszuführen, welche den Charakter der Gottwohlgefälligkeit an sich tragen. Aber schon indem die mittelalterliche Kirche diese Unfähigkeit nicht nur auf den Zustand der Sündhaftigkeit begrün-

dete, sondern auf die an sich auch in sittlicher Beziehung Gott inadäquate Natur des Menschen, hat sie doch wieder eine Umstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott begünstigt, welches das menschliche Thun als ein äußerlich neben dem göttlichen hergehendes setzt. Wie von Anfang an der menschlich freie Wille gewissermaßen nur überragt und überwältigt wird von der Gnade, nicht innerlich von ihr ergriffen und belebt, so bleibt auch auf dem Gebiete der Erlösung die Gnade etwas dem Wesen des Menschen Transscendentes, das nur äußerlich hinzutritt und von außen her sozusagen dem natürlichen Thun seinen Wert giebt. Am deutlichsten tritt uns dies in jener scholastischen Lehre entgegen, daß die attritio, die natürliche Buße, durch die sakramentliche Gnade zur contritio, der Gott wohlgefälligen Buße werde. Die Gnade wird also selbst wieder verdient, und bei diesem Verhältnis erklärt sich auch, warum die Gnade selbst in eine Fülle von Gnaden aufgelöst wird. Es kommt immer nur das einzelne Handeln in Betracht — zu jedem einzelnen Handeln muß ein Stück Gnade hinzukommen und der richtige Gebrauch dieser Gnade verdient wieder neue Gnade, bis ein von der Person am Ende wieder trennbares Kapital von Gnaden vorhanden ist, das die Sünden zudeckt, ja einen Überschuß gewähren kann. Kommt die Gnade so von außen her als das dem Thun Wert gebende Element, so ist klar, daß der Wert des Werkes nicht in der Gesinnung, sondern in der äußeren Handlung liegen muß. Das sakramentliche opus operatum fordert das opus operatum aufseite des Menschen, das opus operatum im Sinne eines von seinen inneren Motiven und dem sittlichen Zusammenhang eines Personlebens abgelösten Handelns. Und suchen wir uns eine Vorstellung von dieser Gnade zu machen, die so als ein donum superadditum hinzukommt zu dem menschlichen Thun, um das letztere Gott wohlgefällig zu machen, so bleibt uns schließlich kaum etwas anderes übrig, als die kirchliche Approbation und das kirchliche Gebot. In der Hierarchie und ihrer geheimnisvollen Gnadenmacht ist das donum superadditum gewissermaßen wiederhergestellt — die Unterordnung unter sie, also das, was alles Thun wohlgefällig macht. Sofern die kirchliche Approbation in erster Linie allen den Werken zugute kommt, welche

direkten Bezug auf das kirchliche Leben haben, ergiebt sich ein Kreis von Extrawerken und Extraverdiensten — eine höhere Stufe der Sittlichkeit, die Stufe der Vollkommenheit, in welcher der Mensch hinaustritt über den Kreis der alltäglichen Pflichten. So ist auch diese Vorstellung von einer durch verdienstliche Leistungen zu erwerbenden Berechtigung für das Gottesreich in die engste Beziehung zu dem hierarchischen Kirchenbegriff gesetzt und muß zur Stütze des letzteren dienen. Durch Unterordnung unter und Beziehung seiner Leistungen auf die Kirche gewinnt der einzelne diese mittlerische Macht für sich und damit die Sicherheit göttlichen Wohlgefallens. Wenn die nominalistische Schule dem liberum arbitrium des Menschen das auch sittlich völlig unqualifizierte liberum arbitrium Dei gegenüberstellte, das Sittliche zum rein positiven Gesetz für den Menschen machte, das eben darum auch mit bloß Zeremoniellem, Rechtlichem auf ganz gleiche Stufe gestellt werden konnte, so hat es eigentlich nur die Voraussetzung zum offenen Ausdruck gebracht, auf dem dies ganze kirchliche System ruhte. Die skotistische Theologie war freilich eben eine unter mehreren Richtungen, und wenn auch diejenigen Punkte, mit denen die reformatorische Theologie sich besonders auseinandersetzte, unter dem Schutz dieser Theologie ihre kirchliche Geltung forderten und behaupteten, so wäre es doch unbillig, das mittelalterliche System gerade mit dieser späteren Scholastik zu identifizieren. Aber man wird sagen müssen — die römische Kirche, wie sie sich nach dem reformatorischen Angriff zusammenfaßte, hat doch mehr und mehr die übrigen Richtungen, welche in der mittelalterlichen Kirche vorhanden waren, hinausgedrängt. Im Jesuitismus erschien dies System in einer neuen Auflage und hat sich mehr und mehr zur offiziellen Kirchenlehre zu machen gewußt.

Unter seinem Einfluß sind die Züge, welche die mittelalterliche Kirche in ihrem Unterschied von dem biblischen Christentum vorzüglich kennzeichnen, erst recht herausgebildet worden. Wenn manches Rohe aber auch relativ Naivem au dem System der mittelalterlichen Kirche in den Hintergrund gedrängt oder abgeschnitten wurde, wenn eine etwas barbarische Methode durch eine sophistische Dialektik ersetzt wurde, so wird man doch anderseits

sagen müssen, daß die nachreformatorische katholische Kirche erst die letzten Konsequenzen falscher Prämissen zog und jene Innerlichkeit der Mystik, die in der mittelalterlichen Kirche zwar ihrer Natur gemäß nicht reformatorisch wirken konnte, aber doch der Veräußerlichung gegenüber ein gewisses Gegengewicht bildete, vollends zu zerstören wußte. Was der Jesuitismus von jener Mystik übrig behielt, ist lediglich sinnlicher Enthusiasmus. Die mittelalterliche Kirche in ihrer durch den Jesuitismus restaurierten Gestalt verhält sich zu ihrer vorreformatorischen Gestalt doch nur wie jene vom Jesuitismus gebauten Kirchen des 17. und 18. Jahrhunderts mit ihrem unechten Prunk in Stuck und Alabaster mit ihren pathetischen, süßlichen Heiligenstatuen und bunten Deckengemälden, zu dem geheimnisvollen Dunkel eines gotischen Doms mit seinem Sakramentshäuschen und bunten Glasmalereien.

Trotz dieser verkehrten Entwickelung, welche die mittelalterliche Kirche schließlich nahm und ihren Gegensatz zu dem ursprünglichen Christentum zu einem viel ausgesprocheneren machte, als er in der griechisch-katholischen Kirche hervortrat, konnte doch nur auf diesem Boden eine neue Form des kirchlichen Lebens entstehen. Nur hier war die Fragestellung nach dem Wege zur Erreichung persönlicher Heilsgewißheit vorbereitet. Indem das mittelalterliche System die Bedeutung der Sünde und Schuld in höherem Maße zur Geltung brachte und daran ein System von Mitteln knüpfte, welche zur Beseitigung der Sündenschuld dienen sollten und insgesamt darauf berechnet waren, den einzelnen in Abhängigkeit von den kirchlichen Organen zu erhalten, regte es von selbst die Frage an, ob denn wirklich diese Mittel der Heilsgarantie zum Ziel führen, und ob dieser Anspruch der Hierarchie, ihrerseits eine solche Garantie unter der Bedingung der Unterwerfung unter ihre Autorität zu bieten, ein auch wirklich begründeter sei. Von dieser Fragestellung gingen die reformatorischen Kirchen aus.

III. Es dürfte kaum möglich sein, den Unterschied der katholischen und der reformatorischen Kirchen mit Kattenbusch auf die verschiedene Vorstellung von der erstrebten Seligkeit zu begründen. Ohne Zweifel wird auch in dieser Beziehung die Konsequenz der verschiedenen Standpunkte sich nachweisen lassen, aber das treibende

Motiv lag in dieser niemals mit klarem Bewußtsein geltend gemachten Differenz nicht. Daß die Seligkeit eine transscendente, wesentlich in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott bestehende sei, war die doch allen gemeinsame Voraussetzung, und ebenso, daß dieses Ziel nur durch Erfüllung gewisser ethischer Bedingungen erreichbar sei — wenn die letzteren namentlich auf dem Boden der griechisch-katholischen Kirche auch wesentlich in asketischem Sinne gefaßt wurden. Wenn das mittelalterliche System in der trüben Vermischung der ethischen Forderungen mit rein rechtlichen und zeremoniellen, in der Gefahr, in der es sich befand, das ethische Interesse durch das absolute dominium Gottes zu zerstören, auch den inneren Zusammenhang der Seligkeit mit der ethischen Neugestaltung der Persönlichkeit bedrohte und die Darstellung begünstigte, daß die Seligkeit als rein objektive Zuständlichkeit dem einzelnen gewissermaßen „angethan" werden könne: prinzipiell wurde doch die notwendige Verknüpfung von Seligkeit und Heiligkeit festgehalten. Anderseits wurde doch eine schon vorläufig sich geltend machende Seligkeit in der Form der Heilsgewißheit auch in den vorreformatorischen Kirchen behauptet. Allerdings erschien dieselbe gerade durch das hierarchische Interesse in der mittelalterlichen Kirche beschränkt, und die oben hervorgehobenen Momente, welche die klare Erkenntnis des Zusammenhangs des ethischen und religiösen Momentes verhinderten, entfernten auch die Vorstellung eines beginnenden Erlebens der Seligkeit. Doch darf nicht vergessen werden, daß in dieser Beziehung schon die mystische Theologie, und zwar nicht nur die im engeren Sinn so genannte, ein Gegengewicht gegen die drohende Veräußerlichung des Begriffs der Seligkeit bildete, ich erinnere beispielsweise nur an die Auffassung Wessels vom Purgatorium (vgl. meinen Art. in der Theol. Real-Encyklopädie, 2. Aufl. XVI, 810ff.); anderseits dürfte doch immerhin fraglich sein, ob Luthers Schrift von der christlichen Freiheit wirklich zur Begründung der Ansicht ausreicht, daß es der Reformation um ein Erleben der Seligkeit in der Weltbeherrschung zu thun gewesen sei. Die christliche Freiheit ist von Luther doch vor allem als Freiheit vom Gesetz gemeint, und jene Königsherrschaft, die der Glaube in Gemeinschaft mit Christo ausübt, erscheint nur als Konsequenz.

Wir werden also doch dabei bleiben dürfen, daß nicht sowohl die Differenz hinsichtlich des Ziels als vielmehr die hinsichtlich der Mittel des religiösen Lebens der Ausgangspunkt der reformatorischen Bewegung war. Die doppelte Form der Fragestellung, zu welcher die Durchführung des mittelalterlichen Systems den Anlaß bot, bezeichnet zugleich auch die doppelte Gestalt, in welcher die reformatorische Bewegung sich vollzog. Von jener ersten Formulierung aus, von der Frage aus, ob die von der Kirche dargebotenen Wege wirklich zum Ziel der Heilsgewißheit führen, gelangte man zu einer Neugestaltung der Kirche, auf deren Grund sich die letztere darstellt als eine durch Verwaltung der Gnadenmittel in ihrer urkundlichen Gestalt sich selbst erbauende Gemeinschaft der mit Gott im Glauben versöhnten freien Persönlichkeiten. Oder anders ausgedrückt, die reformatorische Kirche, wie sie auf Grund dieser Fragestellung entstand, ist die Kirche evangelischer Freiheit und persönlicher Heilsgewißheit. Ging man dagegen von der mehr objektiven Formulierung der Frage aus — fragte man nicht, ob der einzelne seines Heils auf dem von dem mittelalterlichen System angezeigten Wege sicher werden könne, sondern ob und wieweit sich denn der Anspruch der Kirche, eine solche Garantie zu bieten, überhaupt rechtfertigen lasse, so kam man zu einem System, welches jede Abhängigkeit des einzelnen von einer anderen Autorität als einer direkt von Gott erzeugten leugnend, die Heilsgewißheit nur in der auch im sittlich-religiösen Thun des einzelnen sich ausdrückenden absoluten Kausalität Gottes und in einem von Gott selbst gesetzten und geregelten Gemeinschaftsleben suchte. Die Kirche, welche auf dem Grunde dieses Systems sich aufbaute, können wir bezeichnen als die Kirche des Protestes wider kreatürliche Autorität und schriftgemäßer Ordnung des Gemeinschaftslebens. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß wir mit den Ausführungen zu der ersteren Fragestellung die Kirche deutscher Reformation, wie mit denen zu der zweiten die Kirche der schweizerischen Reformation kurz zu charakterisieren beabsichtigen. Suchen wir diese Charakterisierungen soweit es nötig ist, noch etwas weiter auszuführen und zu begründen.

a) Daß der Ausgangspunkt der deutschen Reformation in dem

Interesse lag, das zur Ausbildung des Dogmas von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben führte, dürfte unbestritten sein. Dieses Interesse aber war das der Heilsgewißheit. Der Versuch, auf dem von der mittelalterlichen Kirche gewiesenen Wege zu dieser Gewißheit zu kommen, zeigte Luther, daß nur bei oberflächlicher Selbstbeobachtung oder bei leichtfertigem, von der Hierarchie selbst wieder nicht mit voller Parrhesie gebilligten Vertrauen auf ihre Heilswirksamkeit, das Ziel zu erreichen sei; daß also der gewissenhafte Christ, welcher vollen Ernst mit den kirchlichen Anweisungen machen wolle, diese Gewißheit nicht zu gewinnen vermöge. Und doch schien ja dies Interesse persönlicher Heilsgewißheit zusammenzufallen mit dem religiösen überhaupt. Daß das allgemeine religiöse Normalverhältnis ein Verhältnis von Person zu Person sei, das war ja schon die Voraussetzung der mittelalterlichen Kirche gewesen. Allein es war als ein Verhältnis rechtlicher Art gefaßt, bei dem die Person nur nach ihren Leistungen in Betracht kommen sollte, die Person hinter den Werken verschwand. Nun aber brach das ohne Zweifel in der Predigt von der Gotteskindschaft liegende Prinzip der Persönlichkeit in noch ganz anderer Weise hervor. Die Person als solche, abgesehen von ihren Leistungen, will ihres Wertes vor Gott sicher sein, von ihm in ihrem persönlichen Bestand anerkannt sein, was ja freilich nur möglich ist unter Voraussetzung des freien göttlichen Liebeswillens, der als der Schöpfer menschlicher Persönlichkeiten ihrer und ihrer Leistungen keineswegs bedürftig ist. Insofern ist ja ganz richtig, daß die reformatorische Anschauung auch abgesehen von der Sünde die persönliche Anerkennung des Menschen vor Gott nur aus der freien Liebe Gottes oder der Gnade ableiten kann. Allein die Behauptung Kattenbuschs (a. a. O. S. 224), daß die Rechtfertigung, wie sie die Reformation auf ihre Fahne geschrieben, identisch sei mit dieser unter allen Umständen nötigen Voraussetzung göttlicher Liebe, ist einfach eine völlig unbegründete, im Widerspruch mit der biblischen Lehre von der Sünde stehende Behauptung. Die Rechtfertigung hat überall die Sünde zur Voraussetzung, und wenn diese unbestreitbare Wahrheit nicht geleugnet werden kann, so läßt sich die Behauptung Kattenbuschs nur unter der Bedingung aufrecht erhalten, daß man

den ethischen Wert der Sünde leugnet und sie als Moment der Endlichkeit oder der kreatürlichen Abhängigkeit betrachtet, was doch sicher auch mit der biblischen Lehre im Widerspruch steht und eine gewisse Analogie mit der mittelalterlichen Lehre vom donum superadditum bewährt. So gewiß vielmehr für die biblische Grundanschauung, wie sie von der Reformation geltend gemacht wurde, der Satz feststeht, daß auch der Mensch, abgesehen von der Sünde, aus Gnaden ist, was er ist, so schließt das doch nicht aus, daß die menschliche Persönlichkeit, nachdem sie einmal als göttlicher Zweck anerkannt worden ist, auch eben damit gewissermaßen Rechtssubjekt geworden ist Gott gegenüber, mit Pflichten und Aufgaben, deren Verletzung zur Zerstörung des normalen Verhältnisses zu Gott führen muß, wenn nicht eine Wiederherstellung auf Grund eines neuen göttlichen Liebesaktes erfolgt, den wir nun in besonderem Sinne als Gnade bezeichnen können. Dies war jedenfalls der Sinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Im Gegensatz gegen die Erfahrung der eigenen Sündenschuld suchte sie eine Garantie des Heils und konnte dieselbe eben deswegen nicht ohne weiteres in der allgemeinen göttlichen Liebe finden, die das Christentum voraussetzt, sondern nur in dem Werte der Leistung Christi, und dieser Wert wurde im Unterschied von der mittelalterlichen Vorstellung zunächst im Leiden, nicht im Thun Christi gesucht. Es war die göttliche Gerechtigkeit, der Christus durch die stellvertretende Erduldung der göttlich verhängten Strafe genug gethan, nicht die göttliche Ehre, die er durch eine überflüssige Leistung hergestellt hatte. Durch diese von Christo geleistete Sühne, als dem Äquivalent der von der Menschheit verdienten Strafe, war im allgemeinen die göttliche Gnade als eine auch die Sünde nicht zurechnende garantiert. Allein eben weil die Gnade nur als durch Christum vermittelte gedacht werden konnte, so war auch wieder eine besondere Zuleitung derselben auf den einzelnen erforderlich, und diese Zuleitung erschien nun wesentlich und ausschließlich durch den Glauben als die Selbstbeziehung des Menschen auf Christus bedingt. In dieser Selbstbeziehung auf Christum, die doch nicht sein kann, ohne daß Christus selbst seinerseits zuvor mit dem Werte seiner Leistung sich in innerliche Beziehung zu dem Menschen gesetzt hat,

in dieser Selbstbeziehung, welche zunächst also Empfänglichkeit sein muß, solle denn auch der Mensch unmittelbar die Wiederherstellung des normalen Verhältnisses zu dem in Christo offenbaren und wirksamen Gott erfahren, also die gesuchte Gemeinschaft mit Gott erfahrungsweise erleben, die in ihrer Vollendung Seligkeit sein wird: Im Glauben, als dieser Selbstbeziehung der ganzen Person auf Christum findet nach dieser reformatorischen Anschauung denn auch der Sünder die Freiheit von allen Anforderungen bestimmter Leistungen irgendwelcher Art, die Freiheit von jeder menschlichen Autorität, welche das religiöse Leben zu bestimmen den Anspruch erheben könnte. Es bleibt nur die eine mit dieser inneren Beziehung auf Christus selbst eigentlich gesetzte Bedingung der fortgehenden Buße, der innerlichen Lossagung von der beherrschenden Sündenmacht zu erfüllen. Das war ja allerdings von Anfang an nicht die Meinung der reformatorischen Theologie, daß die besondere Erfahrung Luthers von einer der Periode der Glaubensfreiheit vorangehenden Periode der Gesetzesmacht allgemeine Gültigkeit beanspruchen könne. Von Anfang an wurde die Buße als fortgehendes Korrelat des Glaubens gedacht, wenn auch naturgemäß logisch die Buße immer vorangehen und die Entstehung der fides specialis nicht gedacht werden kann, ohne ein auch zeitliches Vorangehen der Buße in irgendwelchem Maße.

Die unmittelbare innerliche Glaubensverbindung mit Christo müßte nun, so wurde vorausgesetzt, auch eine Quelle neuer sittlicher Kraft im Menschen aufschließen. Die erneuerte Geltung der ganzen Persönlichkeit verleiht auch den von ihr ausgehenden Werken einen neuen Wert, und die Glaubensgesinnung, die auf Christum sich richtet, garantiert die Fruchtbarkeit des Gläubigen an guten Werken. Aber diese brauchen nicht mehr Leistungen besonderer Art, Werke mit einer besonderen äußeren Signatur zu sein, da ja in dieser Gesinnung, in dieser neugewonnenen Stellung der Gotteskindschaft, jedem, auch dem geringsten und einfachsten Werke sein Wert garantiert ist. In der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung kam die unbestreitbare Wahrheit zum Ausdruck, daß die Vorbedingung jeder wahrhaft ethischen Leistung die religiöse Normalität ist, die Herstellung der menschlichen Persönlichkeit durch die

Gewinnung der rechten Geltung vor Gott, und daß das normale Verhältnis zu Gott ein unmittelbares sein muß, soll anders nicht doch die menschliche Persönlichkeit wieder zu kurz kommen. Mit der Lehre von der Rechtfertigung war also prinzipiell der Anspruch der hierarchischen Kirche auf Heilsgarantie, auf unbedingte Leitung des religiösen und sittlichen Lebens der einzelnen und auf die Fähigkeit der menschlichen Leistung, durch ihr Thun die Gottwohlgefälligkeit zu sichern, hinfällig geworden. Die Kirche mußte der evangelischen Freiheit gegenüber auf ihren mittlerischen Wert verzichten. Zunächst trotzt die im Glauben ihres Heils gewiß gewordene Persönlichkeit der ganzen hierarchischen Kirche.

Allein die reformatorische Theologie fühlte zu wohl, daß ein solcher Subjektivismus dem geschichtlichen Christentum selbst bedrohlich werden müßte. Die individuelle Zuteilung des Heils, auf welche sich der Glaube allein stützen kann, bedarf auch einer äußerlichen Garantie, kann nicht allein in der subjektiven Erfahrung beschlossen sein. Die äußeren Zeugnisse aber des göttlichen Gnadenwillens können nur die Gnadenmittel, Wort und Sakramente sein. Ihre Wirksamkeit kann nicht nur vermittelst der allgemeinen psychologischen Vorgänge sich geltend machen, sondern als Träger des göttlichen Geistes üben sie auch eine ganz spezifische, unmittelbare Wirkung auf den Mittelpunkt des menschlichen Geisteslebens, auf das Herz. Freilich soll diese unmittelbare, übernatürliche Kraft, welche den Glauben hervorzurufen geeignet ist, die psychologische Vermittelung nicht ausschließen. Der Glaube, welcher sich ja gleichmäßig auf dem Gebiet der Intelligenz und des Willens bethätigen soll, bedarf ja auch einer Anregung von Willen und Erkenntnis. Darum wird denn auch auf das Wort ganz besonderer Wert gelegt. Die reformatorische Theologie sieht im Glauben das Ineinander göttlicher Wirkung und menschlicher Bethätigung im Gegensatz zu jener mittelalterlichen Vorstellung, wonach die menschliche Bethätigung in Betracht kommt als Verdienst, dem dann eine ebenso einseitige zauberhafte Mitteilung Gottes entspricht. Diese Gnadenmittel selbst aber und vor allem das Wort bedürfen ja selbst wieder der Administration. Die Wirksamkeit des Wortes ist ja wesentlich identisch mit der Wirksamkeit der Predigt, und wenn Luther

neben der amtlichen Predigt auch mehrfach an die gelegentliche brüderliche Mitteilung denkt in Erinnerung an die eigene Erfahrung — es ist doch immer das subjektiv vermittelte Wort Gottes, das wirkt. Und bei diesem Wort wird zunächst an das Evangelium im engeren Sinne, an den evangelischen Heilstrost gedacht. Es liegt also durchaus in der Konsequenz der lutherischen Reformation, das Wort Gottes, sofern es Gnadenmittel ist, zu unterscheiden von der Urkunde göttlicher Offenbarung. Ohne Zweifel muß ja der Glaube an die Eigenschaft des Wortes als Gnadenmittel sich auf diese Urkunde der Offenbarung stützen, wie der Wert der Sakramente ja auch von dem Nachweis ihrer göttlichen Einsetzung abhängt, der nur aus dieser Urkunde zu erbringen ist. Und so begreifen wir's denn wohl, daß mit der Zeit auch auf lutherischem Boden das Gnadenmittel des Wortes mit der Offenbarungsurkunde, in welcher es seinen Quell und seine Bürgschaft hat und welche für die Lehrgestaltung die oberste Norm sein muß, identifiziert wurde, und daß im Zusammenhang damit auch die Predigt des Wortes, die ja freilich ohne theoretische Elemente gar nie zu denken war, doch mit der „Lehre", wie sie die dogmatische Reflexion ausgestattet hatte, zusammengeworfen wurde, und daß zwischen dem unmittelbar religiös Wertvollen in der Lehre und dem, was nur mittelbar als Konsequenz und Voraussetzung der wirksamen Heilspredigt für die theologische Bearbeitung sich als unentbehrlich erwies, die Scheidelinie schwer zu finden war.

Jedenfalls lag in dem Bedürfnis der Gnadenmittel für die reformatorische Theologie auch das der K i r c h e eingeschlossen, ohne welche die Verwaltung der Gnadenmittel nicht gesichert schien. Die Kirche kam also für die deutsche Reformation wesentlich in Betracht als eine auf Grund der Gnadenmittel und zum Behuf der Verwaltung derselben bestehende Gemeinschaft. Auch für die deutsche Reformation war die Kirche eine heilsmittlerische Anstalt, welche dem einzelnen die in Christo erschienene und von ihm erworbene Gnade zuführen sollte. Aber sie war es nicht als hierarchische Anstalt, welche die Gnadenmittel in ihrer Gewalt hat, sondern sie sollte lediglich zum Dienst derselben bestimmt sein, also insbesondere die Verwaltung des Wortes durchaus der Autorität der Urkunde, in welcher

diese Gnadenmittel niedergelegt sind, unterstehen. Zur Wirksamkeit derselben kann ja eine rechtlich legitimierte Priesterschaft nach diesen Prämissen ebenso wenig etwas beitragen, als bestimmte Ordnungen und Formen der Verwaltung. Soweit solche nötig sind, müssen sie vielmehr der Freiheit des Gläubigen unterstellt sein, der um der Liebe willen ebenso sich das Traditionelle gefallen lassen kann bezw. muß, als er kraft seiner Freiheit dies Traditionelle, wo es als heilsnotwendig sich geltend machen will, abzuwehren verpflichtet ist. Nur eines kann die Kirche beitragen zur Wirkung der Gnadenmittel, jenes Moment subjektiver Erfahrung, das in der Predigt vorzüglich zum Ausdruck kommt. Die Kirche könnte die Gnadenmittel nicht richtig verwalten, wenn sie nicht Gemeinschaft der Gläubigen und Gemeinschaft des Glaubens wäre. Und wie sie in ihrem Glauben allein die Fortdauer der Verwaltung der Gnadenmittel verbürgt, so garantiert ihrerseits wieder die Verwaltung der Gnadenmittel das Vorhandensein einer Glaubensgemeinschaft, da diese Werkzeuge göttlichen Geistes kraft göttlicher Verheißung nie völlig umsonst in Bewegung gesetzt werden können. Eine Verbürgung des Vorhandenseins der Gemeinschaft der Gläubigen aber ist nötig, weil der Glaube als solcher nicht empirisch nachweisbar ist. Die Kirche ihrem eigentlichen Wesen nach ist also allerdings selbst Gegenstand des Glaubens, und nur eben durch die Gnadenmittel, die mit dem Glauben in dieser engen Beziehung stehen, reicht sie in diese empirische Welt herein. Nicht als ob die Gläubigen selbst nicht der empirischen Welt angehörten, aber eben die spezifische Eigenschaft, vermöge welcher sie die Gemeinschaft bilden — der Glaube gehört nicht zu dieser Welt. In dem Kreise derer, welche überhaupt im regelmäßigen Zusammenhang mit den Gnadenmitteln stehen, bildet diese Gemeinschaft der Gläubigen einen engeren Kreis, der sich empirisch nicht mehr absondern läßt von denen, an welchen die Gnadenmittel ihre Heilswirkung noch nicht ausgeübt haben, wenn nach anderer Seite hin dieser Kreis der Gläubigen auch insofern empirisch abgrenzbar ist, als er lediglich innerhalb des um die Gnadenmittel sich sammelnden Kreises zu suchen ist.

So gewiß nun der Glaube des einzelnen der Vermittelung der

Kirche bedarf, so wenig kann die Kirche doch Autorität für den Glauben sein. Die Gnadenmittel, durch deren Verwaltung die Kirche den einzelnen zum Heil führt, sind ja eben bestimmt, jene unmittelbare Heilsgewißheit zu erzeugen, welche ihn gewissermaßen von der Kirche selbst wieder frei macht. Allein, wenn doch der Glaube ein erst wachsender ist, also der Gnadenmittel nicht entbehren kann und schon um deswillen der einzelne immer an die empirische Kirche gebunden bleibt, so ist die Entstehung des Glaubens auch unmittelbar mit der Einpflanzung des Gläubigen in jenen engern Kreis, in die Kirche im eigentlichen vollen Sinne, verbunden. Die Entstehung des Glaubens und damit der Gotteskindschaft verhält sich zu der Einfügung in die Kirche im engern Sinne, wie Rechtfertigung und Wiedergeburt. Bei wesentlicher Gleichzeitigkeit erscheint doch die erstere als das logische Prius. Ebenso werden wir urteilen, daß der Eintritt in die Gemeinschaft Gottes zwar nicht geschehen kann, ohne Eintritt in die Gemeinde der Gläubigen, daß aber doch der erstere und nicht der letztere das begründende Moment ist. Eine Anschauung, welche davon ausgeht, daß, weil die Absicht Christi nur auf die Heilsgemeinde sich beziehe, nicht der einzelne als solcher Gegenstand göttlicher Liebe werde, sondern nur als Inhaber eines Platzes in der Kirche, ist völlig verschieden von der unbezweifelbaren anderen, daß der einzelne nur durch Vermittelung der Kirche zum Glauben kommen kann, und steht jedenfalls im Widerspruch mit der deutschen Reformation, deren tiefste Tendenz ja die Freiheit des Gläubigen war in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott. Ebenso wenig folgt aus der heils*vermittelnden* Aufgabe der Kirche der Anspruch auf eine *heilsverbürgende* Autorität.

Wenn aber auch die Einfügung in die Gemeinde der Heiligen so als die logische Konsequenz der Adoption erscheinen muß, so könnte man doch immer erwarten, daß nun mit dieser Konsequenz Ernst gemacht und die Aufgabe des Gläubigen für die Gemeinschaft mehr geltend gemacht würde. Allein hier hat die deutsche Reformation in ihrem Gange gewissermaßen innehalten zu müssen geglaubt. Jeder Versuch, diese verborgene Gemeinde gewissermaßen zur Sichtbarkeit zu führen dadurch, daß auf ihre Aufgaben und die

Beteiligung der einzelnen daran näher eingegangen wurde, schien auf die Wege der Sekte, jede Forderung bestimmter Leistungen für die Gemeinde in den Zustand unter dem Gesetze führen zu müssen. Obgleich gerade die reformatorische Theologie jenem einseitig hierarchischen Begriff der Kirche, wie er im mittelalterlichen System herrschend war, den sozialen entgegengestellte und die Kirche als Gemeinschaft definierte, geriet sie in ihrer deutschen Fassung doch schließlich in eine Gleichgültigkeit gegen das soziale Element, die zu ihrer Schwächung nicht wenig beitrug. Sie begnügte sich nur zu sehr mit dem Gedanken einer unbewußten, durch den h. Geist hervorgebrachten und erhaltenen Verbindung mit allen Gläubigen. Indem der Gläubige in einem wirklichen Gemeinschaftsleben kein Feld für seine Bethätigung, und in der Weiterbildung und Vollendung desselben keine Bedingung der eigenen Seligkeit fand, vielmehr auch dies Gemeinschaftsleben, soweit es für ihn in Betracht kam, als mit der Rechtfertigung selbst schon in ausreichendem Maße für gegeben ansah, fand er für die Bethätigung der neugeweckten sittlichen Kraft keine rechte Aufgabe mehr vor. Diese Bethätigung schien immer nur im Interesse der Erlangung göttlichen Wohlgefallens als Mittel einer Verdiensterwerbung gefordert werden zu können, also mit der Grundvoraussetzung der reformatorischen Bewegung in Konflikt kommen zu müssen. Wir werden wohl an diesem Punkte eine gewisse Lücke in der prinzipiellen Auffassung des Christentums seitens der deutschen Reformation zugeben müssen; wenn auch jene Befürchtungen nicht ganz ohne Grund waren, durch welche sie ohne Zweifel an der Ausfüllung dieser Lücke verhindert wurde. In allewege hätte der Versuch, die Aufgaben des Gläubigen zum Handeln innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen näher festzustellen zu einer einseitigen Wertung des spezifisch religiösen und kirchlichen Thuns, der besonderen Erzeigungen christlichen Sinnes führen und der lutherischen Anschauung von Beruf Abbruch thun können. Die Einsicht, daß die Gemeinde der Gläubigen, obgleich um die Gnadenmittel sich sammelnd, in ihrer Existenz durch dieselben bedingt und garantiert, doch nicht im gottesdienstlichen Leben ihre ausschließliche Aufgabe haben, sondern ihre Darstellung auch in allen anderen Formen des Gemeinschaftslebens finden müsse, daß daher

die empirische Kirche, sofern sie wesentlich zum Dienst der Gnadenmittel bestimmt ist, die Idee christlichen Gemeinschaftslebens nicht erschöpfe, wäre nur zu gewinnen gewesen durch eine genauere Betrachtung des Begriffs des Reiches Gottes, durch die Erkenntnis, daß das letztere nicht nur räumlich transscendent, sondern auch zeitlich zukünftig als Vollendung menschheitlichen Gemeinschaftslebens zu betrachten ist. Diese Erkenntnis aber konnte schwer reifen bei der vorwiegend auf Geltung der durch Christum mit Gott versöhnten Persönlichkeit hinzielenden Tendenz der deutschen Reformation einerseits und bei der verzerrten Art, in welcher der Gedanke einer umfassenden Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden vom Anabaptismus durchzuführen versucht wurde, anderseits. So erklärt sich uns denn, daß die oben bezeichnete Lücke unausgefüllt blieb, und es kann sich nur fragen, ob in dieser Hinsicht die andere Form der reformatorischen Bewegung etwa als eine Ergänzung angesehen werden kann.

b. Nicht ein eigentümlich persönliches Interesse, nicht eine tiefe persönliche Erfahrung war es, was Zwingli zum Führer einer religiösen Bewegung machte. Für ihn war die amtliche Aufgabe maßgebend und die Art, wie er dieser Aufgabe sich zu entledigen bestrebt war, war wesentlich durch die humanistische Bildung bedingt, in die er sich vertieft hatte. Dieser Bildung verdankte er eine Anschauung von dem allgemeinen Verhältnis Gottes zu der Welt, bei welcher die letztere in ihrer unbedingten Endlichkeit und Abhängigkeit Gott gegenüber kein Recht und keine Selbständigkeit zu gewinnen vermochte. Die Vorsehung als allgegenwärtige Wirksamkeit Gottes in der Kreatur war ihm die wesentlichste Bestimmung Gottes. Sofern nun für die religiöse Betrachtungsweise diese göttliche Allwirksamkeit nur das Heil der Menschen zum Ziele haben kann, wird die Vorsehung zur ewigen Erwählung. Obgleich nun diese Erwählungslehre Zwinglis ihren Zusammenhang mit einer allgemein deterministischen Weltbetrachtung nicht verleugnen konnte und die Konsequenz einer Apokatastasis sich mehrfach ihm nahelegte, konnte doch gerade auf diesem Punkte eine Übereinstimmung mit der gleichen, von anderen Prämissen aus entworfenen Lehre Calvins sich zu ergeben scheinen. Auch Calvin ging von einem

schroffen Gegensatz des Unendlichen und Endlichen aus. Allein Gott schien ihm mehr die Macht, der absolute Wille zu sein über die endlichen Menschen, als das in ihnen und durch sie wirksame Leben. Darum war auch Calvins Stellung zu Gott von Anfang an eine entschiedener religiös bestimmte. Wie Luther, so erschrak auch Calvin vor der Majestät Gottes. Aber nicht wie Luther drang er in Christo zu dem Gedanken einer Geltung der eigenen Person vor Gott durch, sondern er suchte eben in der Anerkennung unbedingter Abhängigkeit von Gott und in der demütigen Beugung unter seine Macht seinen Trost und seine Kraft. Die Unterwerfung unter die göttliche Erwählung erschien als der einzige Ausweg, der dem Sünder übrig bleibt. Die Erwählung erschien aber hier unter Abweisung aller Velleitäten einer Apokatastasis als eine doppelte — als eine Vorherbestimmung zum Leben und zur Verdammnis. Denn die Herrlichkeit Gottes als höchster Zweck bedarf dieser doppelseitigen Offenbarung. Nicht also ist der Mensch ein von Gott gesetzter selbständiger Zweck, sondern immer nur Mittel für die göttliche Herrlichkeit. Während Zwingli in der göttlichen Allwirksamkeit die Voraussetzung seines Glaubens und seiner Freiheit durch den letzteren sah, war für Calvin die gehorsame Unterwerfung unter den verborgenen Ratschluß Gottes die Grundlage seines religiösen Lebens. Aber je mehr für Calvin die Prädestinaton religiös motiviert war, destomehr begreifen wir's, daß diese Lehre in der von ihm gegebenen Formulierung die mehr als philosophische Prämisse geltend gemachte Zwinglische Prädestinationslehre verdrängte. Im allgemeinen werden wir in der Symbolik die reformierte Kirche in ihrem Calvinschen Typus betrachten dürfen, denn dieser Typus war es, der die großen Eroberungen machte — in diesem Typus ward die reformierte Kirche zur Weltmacht. Und es waren doch wesentlich auch gleichartige Folgerungen, welche von der, wenn auch verschieden modifizierten Erwählungslehre beider Männer aus gezogen wurden.

Hatten die Ansprüche der mittelalterlichen Kirche auf Vermittelung zwischen Gott und Menschen für die deutsche Reformation fallen müssen, weil der durch Christum versöhnte Mensch der Gottesgemeinschaft sicher ist, so mußten sie für die reformierte

Anschauung schon deswegen in Wegfall kommen, weil die göttliche Macht und Wirksamkeit als ausschließliche auch eine unmittelbare ist. Eine kreatürliche Vermittelung erscheint auf diesem Standpunkt als Beeinträchtigung der göttlichen Ehre und göttlicher Ausschließlichkeit, wie auf lutherischem als Beeinträchtigung der Freiheit des Gotteskindes. Darum wird auch auf reformiertem Standpunkt jede Unterordnung unter eine nicht direkt von Gott bestimmte Ordnung religiöser Art viel entschiedener ausgeschlossen als auf lutherischem, wo dem gläubigen Subjekt in seiner Freiheit auch eine solche Unterwerfung für den Fall vorbehalten ist, daß diese menschliche Ordnung keine absolut bindende zu sein beansprucht. Erscheint diese Vorstellung von dem religiösen Verhältnis des Menschen zu Gott, namentlich in der Form, in welcher sie von Calvin ausgebildet wurde, wesentlich als Erneuerung des Augustinismus, so wird man sich die Thatsache, daß nicht auch der letztere schon antirömische Konsequenzen zog, eben daraus erklären müssen, daß die spezifisch mittelalterliche Doktrin von der hierarchischen Autorität der Kirche noch nicht ausgebildet war und auch sonst im kirchlichen Leben der Widerspruch zwischen den traditionellen Formen und dem urkundlichen Schriftzeugnis noch nicht so eklatant geworden war. Wohl aber macht sich hinsichtlich der positiven Folgerungen die Analogie mit dem Augustinismus geltend. Auch in der reformierten Kirche erscheint die Versöhnung der Erlösung untergeordnet. Die Leistung Christi hat nicht in erster Linie den Zweck, das Liebesverhältnis zwischen Gott und Menschen wiederherzustellen: in der ewigen Erwählung sind ja die überhaupt zum Heil bestimmten Menschen schon Gegenstände göttlicher Liebe geworden, während die nicht Prädestinierten immer unter göttlichem Zorne bleiben. Vielmehr liegt der Zweck in der thatsächlichen Herausführung der Erwählten aus der Macht der Sünde, wobei die Aufweckung des Bewußtseins von dem Gnadenverhältnis Gottes nur accidentiell ist und sich durch die Erfahrung der thatsächlichen Kraft zur Überwindung der Sünde vermittelt. Während nach einer Seite hin also der Gegensatz der reformierten Kirche gegen die mittelalterliche radikaler ist als der der lutherischen Reformation, sofern es sich nicht erst, wie diese letztere noch mit der mittelalterlichen Theologie annimmt, um wirk-

liche Herbeiführung eines anderen Urteils Gottes über den Sünder handelt, sondern nur um Herbeiführung des Bewußtseins von diesem veränderten Urteil, nähert sich die reformierte Kirche wieder der mittelalterlichen dadurch, daß sie das Bewußtsein der Gerechtigkeit vor Gott durch die thatsächliche Änderung des sittlich-religiösen Verhaltens bedingt sein läßt. Im Unterschied von der Freiheit des gerechtfertigten Gotteskindes, auf welche die lutherische Reformation allen Wert legt, behält die Calvinische eine Neigung zur Gesetzlichkeit in Analogie mit der mittelalterlichen Kirche. Soll anders nicht die schroffe Scheidung des Göttlichen und Kreatürlichen in der Form eines pantheistischen Naturalismus in ihr Gegenteil umschlagen, so daß das Kreatürliche überhaupt zur Offenbarung Gottes wird, wofür sich bei Zwingli vielleicht Anhaltspunkte finden ließen, so kann dieser Dualismus nur zu einem Supranaturalismus führen, der die göttliche Offenbarung gleichfalls nur in schroffem Unterschied von allem menschlichen Produkt erfassen kann. So hat denn in der reformierten Kirche sich jene schroffe Lehre von der Schrift ausgebildet, wonach dieselbe als Codex göttlicher Offenbarung in schlechthinnigen Gegensatz gegen alles geschichtliche Werden gesetzt erscheint. Die Schrift erscheint hier nicht als ursprünglichste Darstellung des göttlichen Geistes, wie er durch Christum als Macht in die Menschenherzen gekommen und darum als Norm für alle weitere Entwickelung dieses Geistes Christi in seiner Kirche, sondern als die jede andere mögliche Mitteilung ausschließende, allein berechtigte Darstellung des göttlichen Willens und der götlichen Gedanken. Und wie die in der Schrift niedergelegte Offenbarung nicht wenigstens eine relative Fortsetzung in der geschichtlichen Entwickelung der Kirche findet, so entfällt auch in ihr selbst die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Das N. T. hat keinen höheren Offenbarungswert als das A. T. Obgleich ja freilich auch die lutherische Dogmatik der späteren Zeit die ursprüngliche lutherische Unterscheidung zugunsten der einheitlichen Offenbarung ganz hatte fallen lassen, wurde doch praktisch — namentlich auch in der Predigt, die Gleichstellung der Offenbarungsstufen nie in solchem Maße geltend gemacht wie auf reformiertem Boden. Auf dem letzteren war die Auffassung der Schrift als Codex der Offen-

barung aus der Eigentümlichkeit des ganzen Standpunkts hervorgegangen, auf lutherischem Gebiet erscheint sie mehr erst aus dem Bedürfnis der antirömischen Polemik hervorgegangen und sekundärer Art zu sein. Auf lutherischem Boden blieb doch immer die vorherrschende Betrachtung der Schrift, daß sie als Wort Gottes Gnadenmittel sei, weswegen denn auch das A. T. mehr ins Neutestamentliche gedeutet wurde, wogegen auf reformiertem Boden die Auffassung der Schrift als Gnadenmittel fraglich war und die vorherrschende Auffassung derselben als Lehr- und Gesetzesoffenbarung eher eine Umdeutung des Neutestamentlichen ins Alttestamentliche begünstigte.

Daß aber der Gesichtspunkt des Gnadenmittels nicht auf die Schrift angewendet wurde, hängt damit zusammen, daß durch die Anschauung Gottes als der absoluten unbedingten Macht überhaupt der Gedanke der Vermittelung ausgeschlossen scheint. Dem göttlichen Dekret gegenüber wird ja sogar die mittlerische Thätigkeit Christi selbst problematisch. Seine Erlösungsthätigkeit ist ja eigentlich nur die Ausführung eines ewigen innergöttlichen Vertrags, und wenn sie ausdrücklich auf die Erwählten sich beschränkt, so ergiebt sich schon hieraus, daß sie nicht der Grund der Erwählung, sondern die Konsequenz derselben ist und also auch der Glaube sich ausschließlicher an Gott und seinen Erwählungswillen als an Christus zu halten hat. Die mittlerische Thätigkeit Christi droht von seiner offenbarenden verschlungen zu werden, die hohepriesterliche von der prophetischen und königlichen. Da nun der Gnadenwille Gottes ein unwiderstehlicher ist bei den Erwählten, und doch die Gnadenmittel gleichmäßig auch von Nichterwählten gebraucht werden können, so ist klar, daß die Gnadenmittel nicht Träger dieses wirksamen göttlichen Gnadenwillens sein können, dies können sie nur, wo dieser Gnadenwille nicht unwiderstehlich ist, sondern in seiner Wirksamkeit bedingt durch menschlichen Glauben oder Unglauben; wo aber der Unterschied in der Wirksamkeit lediglich im Wollen des Wirkenden liegt, kann dem Mittel, das hier wirkt und dort nicht wirkt, die Kraft des Wirkenden nicht immanent sein. Die göttliche Geisteswirkung muß also eine unmittelbare sein, die neben den äußeren Gnadenmitteln nur hergeht, die ja als bloß kreatürliche Mittel

ohnehin den göttlichen Geist nicht zu umfassen vermöchten. Die Sakramente werden danach zu bloßen Zeichen, das Wort zum bloßen Gesetz oder Zeugnis. Da dieser Gedanke einer unmittelbaren Geisteswirkung im Menschen die äußerste Gefahr des sektirerischen Subjektivismus in sich birgt, so mußte zunächst um so gewisser darauf Wert gelegt werden, daß wenigstens in einem gesetzlichen Gebrauch der Gnadenmittel dieser Subjektivismus ein Gegengewicht finde. Darum erscheinen die Sakramente hier als göttlich geordnete Formen des Gottesdienstes; also wie in der mittelalterlichen Kirche aus dem Abendmahl ein Opfer wurde, so erscheint auch hier die Sakramentsfeier wesentlich als Gehorsamsübung, wie die Unterordnung unter die göttliche Offenbarung in der Schrift zum Zeugnis für die Wirkung des Gottesgeistes im Herzen werden muß.

Wenn freilich das in der reformatorischen Bewegung zum Ausdruck kommende Interesse doch auch auf nicht deutschem Boden wesentlich auf die Gewinnung persönlicher Heilsgewißheit gerichtet war, und wenn gerade in diesem Punkte die reformierte Theorie über Augustin hinausstrebte, der, obwohl er selbst ja eine Konversion durchgemacht hatte, doch eigentlich darüber keine Anweisung giebt, wie der einzelne sich seiner Bekehrung versichern solle, so war ja, wo der Glaube direkt auf den göttlichen Ratschluß sich verwiesen sah und sein Vertrauen nicht an die Gnadenmittel anknüpfen konnte, die Gefahr subjektiver Einbildung doch immer gegeben, die Gefahr, in der subjektiven Stimmung und Erhebung die Bürgschaft für einen Gnadenstand zu suchen, der, weil ex hypothesi unverlierbar, nur um so leichter zu selbstgefälliger Überhebung Anlaß geben konnte.

Das reformierte System konnte eine solche unmittelbare Selbstgewißheit nicht prinzipiell verwerfen, es mußte von seinen Prämissen aus zugeben, daß die göttliche Geisteswirkung im Menschen zunächst in dieser Form eines unvermittelt auftretenden Bewußtseins des eigenen Gnadenstandes sich äußern könne, wo nicht müsse. Nur wurde um so mehr Gewicht darauf gelegt, daß nachträglich dieses Bewußtsein sich rechtfertige durch die thatsächliche Gehorsamsleistung unter die göttliche Offenbarung. Wenn also nicht aus den Werken stammen, so doch an ihnen sich erproben soll sich die

menschliche Heilsgewißheit und thatsächlich wurde hiermit doch wieder auf die Werkgerechtigkeit zurückgelenkt. So wenig nun freilich diese Werke, an denen nach reformierter Anschauung der göttliche im Menschen wirksame Gnadenwille sich erproben soll, jenen äußerlichen, ethisch gleichgültigen Leistungen gleichen sollten, durch welche nach Anweisung der mittelalterlichen Kirche die Gnade verdient werden sollte, so konnte es doch nicht ausbleiben, daß man als Proben göttlicher Gnadenwirksamkeit vorzüglich Werke ins Auge faßte, welche eine direkte Beziehung auf die religiöse Gemeinschaft und persönliche Heiligung an sich tragen, dem allgemeinen weltlichen Leben gegenüber eine gewisse Negativität behaupten.

Die Bethätigung der neuen, durch unmittelbare göttliche Geisteswirkung gesetzten sittlichen Kraft oder des Glaubens bedarf darum auch des Zusammenhanges mit einem Gemeinschaftsleben oder der Kirche. Die Kirche hat auf reformiertem Boden nicht die Bedeutung einer Anstalt der Gnadenmittel, weil, wie wir sahen, Gnadenmittel im lutherischen Sinn überhaupt für den Reformierten nicht vorhanden sind. Der Glaube ist nicht die Empfänglichkeit für ein von außen her dargebotenes Heil, sondern ist das Produkt einer innerlich schon erfahrenen Heilswirkung, das Vertrauen nicht auf den erst Gnade verheißenden Gott, sondern auf den Gott, dessen Gnade innerlich schon angeeignet ist. Der reformierte Kirchenbegriff ist also ausschließlich der soziale. Die Kirche kann nur Heilsgemeinschaft sein, nicht auch Anstalt für Heilsgewinnung. Sofern ja nun freilich auch von den Prämissen der reformierten Kirche aus dieses Heil ein innerlicher, empirisch nicht nachweisbarer Besitz ist, kann natürlich auch die Heilsgemeinschaft nicht empirischer Art sein. Ja, da das Heil nicht erst in der Zeit durch den Glauben erworben wird, sondern durch göttlichen Ratschluß von Ewigkeit her dem einzelnen zugeeignet ist, so existiert diese Gemeinde auch von Ewigkeit her als Gemeinschaft der Prädestinierten. Der einzelne ist nur als Glied der Gemeinschaft erwählt. Er ist nicht für sich göttlicher Zweck, sondern nur in dieser gliedlichen Verbindung. Aber wie in Christo das Haupt dieser Gemeinschaft in die Sichtbarkeit tritt, so wird nun mit ihm auch der Leib Christi offenbar. Es ist die königliche Arbeit Christi, seinen Leib auf

Erden zur Darstellung zu bringen, indem er den einzelnen Erwählten das Bewußtsein ihrer Erwählung vermittelt und sie eben damit auch in die erscheinende Gemeinde einfügt. Freilich fragt sich nun, wie diese Gemeinschaft erkennbar werde. Zunächst kann ja auch die reformierte Kirche nicht leugnen die Unterscheidung, welche durch Augustin in die Kirche eingeführt worden war, die zwischen dem corpus Christi verum et simulatum. Würde sie nicht diesem Unterschiede zustimmen, so müßte sie zur Sekte werden. Nun fragt sich aber, in welcher Weise das Vorhandensein des wahren Leibes Christi sich kundgeben soll. Augustin hatte von dem Gedanken aus, daß die charitas die Grundbestimmtheit des neuen ethischen Lebens sei und daß diese charitas sich als Anhänglichkeit an die Gemeinschaft äußere, die unitas einer katholischen Gemeinschaft als dies Kennzeichen angesehen, die lutherische Reformation, wie wir sahen, fand das entscheidende Merkmal vorzüglich in dem schriftgemäßen Gebrauch der Gnadenmittel. Die schweizerische Reformation konnte nicht ohne Gefahr, den Konsequenzen der hierarchischen Kirche zu verfallen, auf den Gedanken Augustins zurückgreifen, anderseits konnte sie auch dem lutherischen Gedanken nicht ohne weiteres sich anschließen. Sie konnte den letzteren nur in der Weise aufnehmen, daß sie in dem Gebrauch der göttlich geordneten Gnadenmittel den Ausdruck des den Gläubigen eigentümlichen Gehorsams gegen das göttliche Gebot sah. Aber diese göttliche Ordnung erstreckte sich nun doch nicht nur auf gottesdienstliche Einrichtungen, sondern auch — wenn man die in der Schrift berichteten frühesten kirchlichen Ordnungen als maßgebend ansehen will, auch auf die Verfassung. Die hierarchische Verfassung erweist sich eben darum als so verkehrt, weil sie einer anderen von Gott geoffenbarten Verfassung widerspricht. Wie die Einrichtung des Gottesdienstes, so ist also auch die Verfassung nicht ein der Freiheit der Gotteskinder überlassenes Adiaphoron, sondern eine unbedingte Vorschrift, deren Verletzung mit dem Glauben stritte. Daher konnten auf dem Gebiete des reformierten Dogmas kultische und verfassungsmäßige Einrichtungen zu Gegenständen des Kampfes und Anlässen kirchlicher Trennung werden.

Aber die Aufgaben des neuen, durch die unmittelbare Wirksam=

keit des Gottesgeistes gesetzten Glaubenslebens können doch nicht in der Herstellung und Beobachtung dieser göttlich geordneten Formen des kirchlichen Gemeinschaftslebens bestehen, der Glaube muß sich doch auch in dem persönlichen Leben und Verhalten der einzelnen unter einander offenbaren. Es schien nach reformierter Auffassung nicht genug, auf die Gesinnung der charitas sich zu verlassen, es handelte sich ja eben um Darstellung derselben. Der Christ ist hier nicht eigentlich, wie in der lutherischen Auffassung, erst ein Werden, muß nicht das Heil eigentlich immer wieder neu ergreifen, sondern er ist ja als Erwählter schon eigentlich fertig und hat nur sich als Gläubiger zu erweisen. Und hatte man aus Kultus und Verfassung ein Gesetz gemacht, ließ sich nicht noch viel leichter zeigen, daß das persönliche Thun und Lassen an göttliche Ordnungen gebunden sei, namentlich wenn man auch die in der Schrift berichteten Lebensführungen der Heiligen ohne Rücksicht auf individuelle Aufgaben als allgemein maßgebende ansah? So sollte denn also allerdings die wahre Kirche erkennbar sein an dem sittlichen Leben ihrer einzelnen Glieder, und die Kirchenzucht wenigstens wurde neben dem legitimen Gebrauch der Gnadenmittel und der richtigen Verfassung zur nota der wahren Kirche. Auch an die Art und das Maß der Übung der Kirchenzucht knüpften sich Trennungen, und es liegt auf der Hand, wie fein ja zuweilen die Scheidelinie werden mußte zwischen einem Standpunkt, der die Kirchenzucht für wesentliches Merkmal der Kirche erklärte, und dem der Sekte, der die Forderung der reinen Kirche stellt. Die mit diesen verschiedenen Merkmalen der wahren Kirche, welche das reformierte System mehr oder weniger bestimmt zusammenstellte, verbundene Neigung zu Trennungen zeigt nun freilich eine dem Augustinischen Eifer um die unitas geradezu entgegengesetzte Konsequenz aus der Definition der Kirche, welche das reformierte System mit Augustin teilt. Dennoch war der Gedanke, daß die communio praedestinatorum in der empirischen Kirche zur Erscheinung kommen müsse, stark genug, um doch auch gewisse Züge hervorzurufen, welche daran erinnern, daß die Herstellung auch einer unitas mehr oder weniger deutlich dem reformierten Bewußtsein sich aufdrängte.

Einmal lag bei der Voraussetzung, daß sich ganz bestimmte göttliche Vorschriften über die äußere Ordnung und Einrichtung der Kirche aufstellen lassen, auch der Gedanke einer gewaltsamen Durchführung dieser Vorschriften viel näher als auf lutherischem Boden. Gewaltsames Reformieren, wo es von lutherischer Seite aus geübt würde, erschien viel eher als Inkonsequenz, während auf reformiertem Boden viel unbefangener solche Forderungen gewaltsamen Eingreifens laut wurden. War nicht am Ende doch auch die christliche Obrigkeit an die göttlichen Ordnungen gebunden, hatte nicht auch sie ihr Schwert zur Durchsetzung des göttlichen Gesetzes zu leihen? Der Gegensatz des reformierten Systems gegen die mittelalterliche Kirche war eben darum ein so schroffer, weil es wie diese in ähnlicher Weise eine Tendenz auf Beherrschung der Politik in sich trug. Die Idee der Theokratie hat sich ja in mannigfacher Weise auf reformiertem Boden zu realisieren gesucht. Und wenn anderseits gerade auf diesem Boden auch wieder der Gedanke schroffer Scheidung zwischen Kirche und Staat sich geltend machte, so beweist das doch nur in gewissem Sinne dieselbe theokratische Auffassung. Wie aus dem Münsterschen Anabaptismus der gegen den Staat ganz gleichgültige Mennonitismus sich entwickelte, so konnte auch auf reformiertem Boden der Gedanke, daß die Kirche das eigentliche Reich Gottes sei, in der Konsequenz sich geltend machen, daß der Staat nur eine rein weltliche Form und Ordnung sei, welche mit der vollen Offenbarung der Heilsgemeinde ganz aufzuhören habe, daß der Christ als Staatsbürger sich an dem staatlichen Leben als einem rein weltlichen und für seinen christlichen Charakter gleichgültigen nach den dort geltenden Ordnungen beteiligen könne, während das eigentümliche Wesen christlicher Sittlichkeit nur auf dem Gebiet der Kirche sich offenbare. Mit diesem dem reformierten Christentum nahe liegenden politischen Zug, der doch auf die Tendenz zu einer gewissen unitas hinweist, hängt sodann eine frühe sich geltend machende Neigung zur Zusammenfassung auch verschiedener kirchlichen Gestaltungen nicht zwar zu einer verfassungsmäßigen Einheit, aber wenigstens zu einem Bunde zusammen, welcher der einheitlich organisierten hierarchischen Kirche des Mittelalters gewachsen wäre. Dem Luthertum gegenüber, das

einzig auf Wahrung der Reinheit der Gnadenmittel bedacht, durch keine Aussicht auf politischen oder kirchenpolitischen Vorteil sich zu Bündnissen verlocken lassen wollte, die diese Reinheit trüben konnten, erscheint die reformierte Kirche zunächst als die weitherzige ökumenische, trotz aller in ihr verborgenen Neigung zur Zerspaltung, trotz der vielen Merkmale, die sie für die wahre Kirche aufstellte und die eben um ihrer Vielheit willen die Anerkennung fremder Individualitäten erschweren mußten.

Allein — wie die Geschichte unserer Tage lehrt — geht endlich neben diesem Zug zu Kirchenbündnissen ein anderer, obgleich entgegengesetzter, doch für die Tendenz zur unitas charakteristischer durch die reformierte Kirche. Ein propagandistischer Eifer scheint sich mit dem wohlwollenden Interesse an freien Bündnissen zu vertragen. Man darf nur an den Methodismus denken, der auf den Versammlungen der Allianz den anderen „Denominationen" die Bruderhand reicht, um andern Tages auf dem Boden evangelischer Landeskirchen frischweg für sich zu missionieren. Die eigene Kirchenform erscheint doch diesen im allgemeinen dem reformierten Typus angehörigen Kirchenabteilungen das eigentliche Zion, dem die Welt zufallen muß. Mit diesem Gedanken, daß die Kirche wesentlich Erscheinung der Gemeinschaft der Erwählten sei, verknüpft sich doch unwillkürlich ein gewisser chiliastischer Drang, vermittelst der im Glauben wirksamen Gotteskraft das königliche Werk Christi zur Vollendung zu führen, und diese eine heilige Gemeinschaft zu vollkommen irdischer Darstellung zu bringen.

Wie für die mittelalterliche Kirche, die Hierarchie vollständig an die Stelle Christi als Fortsetzerin seines Werkes getreten ist, so hat hier auf reformiertem Boden die Gemeinschaft der Heiligen als Trägerin des Geistes sich zur Weiterführung des Werkes Christi für berufen erachtet. Finden wir doch bei Calvin eine fortgehende Zweideutigkeit im Gebrauch des Ausdrucks Leib Christi. Unvermittelt fast geht der Gebrauch im Sinne des natürlichen Leibes in die symbolische Bedeutung über. Der wahre Leib Christi ist doch am Ende die Gemeinde, und das Werk Christi ist das Werk der mit dem Geiste Christi erfüllten Gemeinde.

Wir werden in dieser eigentümlichen Ausbildung der Lehre von

der Kirche jedenfalls den ausreichenden Grund dafür finden dürfen, daß die reformatorische Bewegung von den verschiedenen Ausgangspunkten aus, welche ihren beiden Hauptformen zugrunde lagen, es nicht zu einer organischen Verbindung dieser Formen zu bringen vermochte, daß die reformatorische Bewegung schließlich in zwei völlig von einander getrennten Arten der Organisation sich befestigte — und man wird nicht leugnen dürfen, daß gerade durch die besondere Wertlegung auf das kirchliche Gemeinschaftsleben und die reichlichere Ausbildung desselben das reformierte System eine wesentliche Ergänzung des lutherischen, eine freilich nicht stilgemäße Ausfüllung einer dort gelassenen Lücke bildet. Trotz des dem reformierten System anhaftenden gesetzlichen Zuges werden wir überhaupt in der mehr ethischen Tendenz dieses Systems ein berechtigtes Gegengewicht gegen die lutherische Neigung zu einseitigem religiösen Quietismus erkennen. Blicken wir auf die Ergebnisse dieser ethischen Tendenz im reformierten System, auf die Initiative, die bezüglich der Mission, der Kirchenverfassung, der sog. inneren Mission im wesentlichen reformierten Kreisen zukommt, so werden wir den obigen Satz bestätigt finden, daß die beiden reformatorischen Kirchen mehr im Verhältnis der Ergänzung zu einander stehen, als in dem der Fortentwickelung des einen Teils aus dem anderen und über den anderen hinaus. Dennoch werden wir auch diesen letzteren Gesichtspunkt nicht ausschließen dürfen, wie wir ja umgekehrt auch, wenn wir die mittelalterliche Kirche vorzugsweise als eine geschichtlich untergeordnete betrachten, doch auch nicht schlechthin ausschließen wollen, daß sie den höheren Formen der christlichen Kirche gegenüber noch ein gewisses Recht hat.

Reformatorisch sind beide Kirchenformen, die aus der Bewegung des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, sofern sie absichtlich auf Grund des ursprünglichen Christentums, wie es in seinen Urkunden sich darstellt, an der geschichtlich gewordenen hierarchischen Gestalt der mittelalterlichen Kirche Kritik üben, und weil sie die dem tiefsten Sinne des Christentums entsprechende Forderung des vollen persönlichen Glaubens als einer das innerste Leben, erneuernden Macht zur Anerkennung zu bringen bestrebt sind. Zunächst könnte es scheinen, als ob die im engeren Sinne reformierte Auf-

fassung nach beiden Seiten hin auch die vollkommener reformatorische wäre. Die Kritik erscheint durchgreifender, radikaler, auch die Gefahr einer Lehrhierarchie vorsichtig beseitigend. Sie ist bestrebt, möglichst direkt das biblische Ideal zu realisieren. Und doch, indem sie die früheste Erscheinungsform des Christentums, soweit dieselbe in der Schrift erkennbar ist, als absolute Norm geltend zu machen und das Recht der geschichtlichen Entwickelung dagegen zu verleugnen suchte, verfiel sie unwillkürlich in einen analogen Fehler wie die mittelalterliche Kirche. Auch jene früheste kirchliche Erscheinungsform des Christentums ist doch nicht mit diesem selbst zu identifizieren, und wenn freilich die Kanonisierung späterer viel getrübterer Entwickelungsstufen viel schlimmere Folgen haben muß als die jener ersten idealsten, immerhin führte es zu einer falschen gesetzlichen Auffassung, wenn man das Walten Christi in der Entwickelung der Kirche ignorierte, zugunsten einer doch immer zeitlich bedingten primitiven Form der Erscheinung. Eine Kritik, welche das Wesen des Christentums überhaupt von den Formen seiner geschichtlichen kirchlichen Erscheinung unterschied und darum auch das Recht der geschichtlichen Entwickelung anerkannte, ohne sich doch durch sie binden zu lassen, muß doch am Ende den Preis der Tiefe davontragen. Wir werden doch sagen müssen, daß die reformierte Kritik nicht wesentlich von der Art so mancher gegen das Ende des Mittelalters hervorgetretenen sich unterschied, die trotz aller Schärfe doch nicht völlig durchschlagend wirkte, weil sie im letzten Prinzip die mittelalterliche Auffassung noch nicht ganz abgestreift hatte. Es war doch der lutherische Angriff erst, in dessen Gefolge auch der reformierte wahrhaft wirksam wurde.

Ebenso möchte man in der Wertlegung der lutherischen Reformation auf die das Heil vermittelnde Bedeutung der Gnadenmittel einen Rest mittelalterlicher Äußerlichkeit sehen, und die Betonung der Unmittelbarkeit der göttlichen Geisteswirkung als einen Fortschritt begrüßen auf dem Wege der Befreiung der menschlichen Persönlichkeit von aller falschen Vermittelung. Diese direkte Abhängigkeit des einzelnen von Gott scheint erst die Bürgschaft für den Wert der einzelnen Persönlichkeit zu enthalten. Und doch haben wir bereits gesagt, daß diese Unmittelbarkeit zum Gegengewicht eine

Bindung an gesetzliche Ordnungen auch kirchlicher Art hat, wie sie wesentlich mit der mittelalterlichen Kirche analog ist. Soll das Ende nicht ein fanatischer Subjektivismus sein, so bleibt für den Standpunkt der reformierten Kirche mit ihrem schroffen Dualismus zwischen Göttlichem und Kreatürlichem, Äußerlichem und Innerlichem doch nur eben jene gesetzliche Bindung als Rettungsmittel. Gerade indem die lutherische Reformation den Glauben als Empfänglichkeit für das in den Gnadenmitteln objektiv dargebotene Heil faßte, hat sie vielmehr die wahre Freiheit des Christenmenschen den vollen Wert der schließlich sich selbst entscheidenden Persönlichkeit gesichert. Indem die lutherische Reformation das Verhältnis der Gotteskindschaft des Christenmenschen als das durch das Christentum bezeugte und vermittelte, wahrhaft religiöse aufzeigte, kam sie zugleich dem Geist einer neuen, auf die Durchführung persönlicher Freiheit gerichteten Geschichtsepoche entgegen. Daß Göttliches und Menschliches nicht schlechterdings ausschließende Gegensätze seien, ist der spezifisch christliche Gedanke des Gottmenschen, und daß an dieser Gottmenschheit auch der Christenmensch Teil hat, der im Glauben den in Christo offenbarten Gott in sich aufnimmt, um in dieser Gemeinschaft die volle Freiheit zu haben — diese Wahrheit hat vor allem die lutherische Reformation ans Licht zu ziehen gesucht. Darum darf sie als die bis jetzt vollendetste Erscheinungsform des Christentums zu gelten Anspruch erheben.

2.

Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen.

Von

Lic. Dr. Bratke,
Privatdozent der Kirchengeschichte in Breslau.

I.

Das wissenschaftliche Interesse an Clemens Alexandrinus hat sich bisher vorwiegend seiner Dogmatik und Ethik, sowie der Frage zugewandt, wieweit diese von der griechischen Philosophie beeinflußt gewesen sind. Dagegen das Verhältnis des Clemens Alexandrinus zu dem antiken Kultuswesen ist bisher noch nicht in den Kreis genauerer Betrachtung gezogen werden. Und doch bildet dasselbe einen so wichtigen Bestandteil seiner Schriften, daß ein klares Bild der kirchlichen Bedeutung dieses Mannes nur unter Hinzunahme seiner Sympathie für das außerchristliche Mysterienwesen möglich ist.

Daß ich dieselbe nicht erst eigenmächtig in seine Schriften hineintrage, dafür sind Zeugen diejenigen Altertumsforscher, welche zum Verständnis der antiken Religionsgenossenschaften beigetragen haben. Lobeck[1]), Petersen[2]), Haupt[3]), Preller[4]), Welker[5]), Hermann[6]), Lénormant[7]), Foucart[8]) und andere

---

1) Aglaophamus . . . Königsberg 1829.

2) Der geheime Gottesdienst bei den Griechen. Hamburg 1848.

3) De myster. . . . causis. Königsberg 1853.

4) Griech. Mythol. 2 Bd. Brl. 3. Aufl. 1872—75.

5) Griech. Götterlehre. Gött. 1857. 3 Bd.

6) Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer. 2. Aufl. 1857.

7) Mémoires . . . de l'Academie des inscriptions et belles-lettres. tom. 24.

8) Des associations . . . Paris 1873.

benutzen sämtlich als eine hervorragende Quelle namentlich für die Kenntnis der Eleusinien, des Dionyskultus und des ägyptischen Kultus unseren Kirchenvater, der, wenn auch nicht immer korrekt, so doch mit großem Sammelfleiße und dem Streben nach richtiger Überlieferung, durch seine zahlreichen Details über diese dunkelen Gegenstände einigermaßen das Schweigen ersetzt habe, welches die klassischen Schriftsteller mit Absicht oder aus Kenntnismangel überall zu beobachten pflegen. In der That sind die Schriften des Clemens Alexandrinus vollständig durchschossen von mythologischen Anschauungen der griechischen Religion und einiger orientalischer Kulte. Die Vermutung, daß er wie manche seinesgleichen aus lokalen und temporären, aus wissenschaftlichen oder rein apologetischen Beweggründen so verfahren sei, reicht für diese außergewöhnliche Accommodation seiner Theologie an das Außerchristliche nicht hin. Sie ist organisch, nicht bloß historisch.

1. Das Interesse des Clemens Alexandrinus für das antike Mysterienwesen wäre nicht so auffallend, wenn sich dasselbe in gleicher Weise auch auf die alttestamentliche Religion erstreckt hätte. Nun aber kommt er auf das Alte Testament, aus dem doch sonst die Kirche in Lehre und Kunst so vieles entlehnt hat, überraschend selten zu sprechen. Und an den wenigen Stellen, wo er es thut, verfährt er geschichtlich referierend. Man kann nicht einmal behaupten, daß er das Bleibende an ihm, die heilsgeschichtliche Bedeutung, in das rechte Licht stelle. Denn eine solche weist er auch der griechischen Philosophie zu: „Die Juden hatten das Gesetz, die Hellenen die Philosophie bis zur Parusie“ [1]). Im Alten Testament sieht er vorwiegend diejenige vorbereitende Anstalt der Äußerlichkeiten, welche durch das Eintreten des Christentums in die Geschichte abrogiert ist. Die Waschungs- und Reinigungsgebote der mosaischen Gesetzgebung, überhaupt das ganze Gebiet der Sühnung der Sünden, sei für den Christen nur noch eine schöne Antiquität [2]). Der Sabbat hat keine reale sondern nur die aenigma-

---

[1]) Pott. 823. Benutzt sind die Ausgaben von Potter, Oxford 1715 und Klotz, Leipz. 1831 f., citiert ist durchweg nach erstgenannter Ausgabe. Zahns Suppl. Clem. (Forsch. Bd. III) ist berücksichtigt.

[2]) 548, 41.

tische Bedeutung der Ruhe, des Freiseins von bösen Werken [1]). Die alttestamentlichen Opfer haben zwar das Gute, daß sie die Wahrheit lehren, selbst in der Tierwelt herrsche der Dualismus von reinen und lasterhaften Tieren, im übrigen aber hätten diese Einrichtungen gar keine Bedeutung mehr [2]). Wir bedürfen, um vor Gott zu erscheinen, nicht besonderer Entsündigungen: „die Heiligkeit meiner Werke und Gedanken ist, meines Erachtens, die vollkommene Heiligkeit“ [3]). Dank und ein reines Herz sind besser als Opfer [4]). Diejenigen, welche ein reines Leben führen, sind in Wahrheit Gottes Kinder, nicht sei dazu leibliche Abstammung und Einweihung in einen besonderen Stand nötig [5]). Opfer und Zeremonieen anderer Art können als aufgehoben gelten. Schon vor dem Christentum gab es etwas, was eine stärkere Wirkung besaß wie sie: „der durch Gesetz und Propheten angeregte Glaube an die frohe Botschaft ist, wie ich meine, die vollkommene Reinigung“ [6]). Daß der natürliche Mensch Gott nicht nahen dürfe, hat allerdings der alttestamentliche Kultus hinreichend durch seine Gewohnheiten bestätigt und verteidigt; allein auch den Ägyptern war dieses Bewußtsein nicht fremd: „sie haben es durch ihre Adyta dokumentiert“ [7]). Ferner: „Übereinstimmend ist die Geheimsymbolik bei den Juden und Ägyptern“ [8]). Wir sehen, der alttestamentliche Kultus wird von Clemens Alexandrinus teils moralisiert, teils zugunsten heidnischer Religionen nivelliert. Nur einen einzigartigen Vorzug behält er dem Mosaismus vor. Alle Weisheit der außerchristlichen Völker stamme aus dem Alten Testament. Moses ist der Urprophet der göttlichen Wahrheit. Religionsgeschichtlich also erkennt Clem. Alex. in dieser Offenbarung das Fundament aller weiteren religiösen Erscheinungen, aber zeitgeschicht-

---

1) 566, 23.
2) 617.
3) 629, 2.
4) 836. 848 f.
5) 635, 31.
6) 636, 13.
7) 656, 38.
8) 670, 19.

lich haben ihre Formen kein Recht mehr auf Fortbestand. Das Christentum könne sich in dieselben nicht hineindrücken lassen. Einen Hohenpriester nennt Clem. Alex. den Heiland ein einziges Mal [1]), aber den Mystagogen häufig.

Und wie der theologische Rekurs auf das Alte Testament, so ist auch dessen rein schriftstellerische Benutzung eine sehr spärliche. Einmal zieht er die Geschichte [2]) von Sarah und Hagar hervor, um an ihr das Verhältnis von Christentum und Philosophie zu beleuchten. Auf die Schwangerschaft der Sarah sollte sich die Verheißung gründen; aber Sarah war unfruchtbar. Da sie nun nicht gebar, nahm Abraham zum Zwecke der Kindererzeugung seine Magd Hagar zum Weibe. So war auch die Weltweisheit der Frommen ein Ersatz für das später auftretende Christentum. An einem andern Orte [3]) kommt er auf die physische Anlage des Menschen zu sprechen und nennt den *νοῦς* dessen höchstes Kleinod. Er stellt ihn daher der Zahl 10 gleich, welche im Alten Testament die Formel für den Begriff der Vollkommenheit sei, und er dehnt dann diese Zahlensymbolik weiter aus. Solcher allegorischer Spielereien würden sich noch einige anführen lassen, aber ihre Zahl reicht nicht heran an den reichen formalen Gebrauch, den er vom Mysterienwesen macht.

2. Die Stimmung des Kirchenvaters gegenüber der christlichen Religion ist ganz die der welterobernden Gesinnung, welche wir überhaupt in der streitenden Kirche jener Zeit antreffen. Die Göttlichkeit, die beseligende Kraft, der endliche Sieg, und Christus als Urheber und Mittelpunkt dieser Religion sind ihm eine ausgemachte Sache. Die zahlreichen warmen, weichen Ergüsse über die Seligkeit des vollkommenen Christen oder des Gnostikers zeigen, wo sein Herz zuhause war. Darum läßt er auch, wo es zur Manifestation der Herrlichkeit dieses wahren Gotteskultus dienen kann, nie die Gelegenheit vorüber, um die Nichtigkeit und innere Unwahrheit der außerchristlichen Mysterien zu betonen. Wenn man,

---

1) 93, 1.
2) 333, 13.
3) 455.

sagt er, die Eleusinien nach dem Maßstab des Christentums beurteile, so erweisen sie sich freilich nur als „die Mysterien eines falschen Wahnes“ [1]). „Die Mysterien des Dionysos sind vollkommen unmenschlich“ [2]). In seinem Eifer läßt er sich sogar verleiten, den Worten „Orgien“ und „Mysterien“ eine ominöse Etymologie unterzuschieben. Ersteres leite sich von ὀργή ab und deute auf den Zorn hin, in welchen in der Fabel Demeter über den Raub der Proserpina geraten sei. Der Name „Mysterien“ aber gehe auf μύσος zurück und ziele auf den von Jupiter an der Proserpina zugelassenen Incest, dessen Frucht der taurische Dionysos war. Möglicherweise hänge er auch mit μυθήρια zusammen und heiße „Jagdfabeln“, d. h. Fabeln, durch deren Reiz man sich Proselyten fangen wolle [3]). An ihren Mythen will er den Griechen die Lächerlichkeiten ihres Aberglaubens darlegen [4]). „Sie rasen um ihre Idole, sind trunken von unvermischter Gotteskenntnis“ [5]). „Der dionysische Festtaumel sei ferne unserem vom Logos erfüllten Mahle, ebenso die eitlen Pannychiden, in denen ein liederliches Leben herrscht . . . . Erotisches Treiben und Taumeln und die unvernünftigen Leidenschaften sollen fern von unserem Chorus weilen“ [6]). Ähnlich wie die griechischen verdammt er auch die ägyptischen Festmahlzeiten und andere Geist und Herz unmäßig aufregende Sitten der ägyptischen Kulte [7]). Im christlichen Gottesdienst sollen nicht Flöten und Trompeten und andere an den Krieg erinnernde Instrumente ertönen: „ein Organ, das friedebringende Gotteswort sollen wir gebrauchen, um damit Gott zu ehren“ [8]). In den ethischen Kapiteln seines Pädagogen kann er die Leser nicht oft und vielseitig genug warnen, die Unziemlichkeiten, auch die alleräußerlichsten, z. B. unmäßiges Lachen, und was sonst bei diesen

---

1) 2, 30.
2) 15, 2.
3) 12.
4) 33, 9.
5) 92, 1.
6) 192, 1.
7) 192, 12.
8) 193, 29.

heidnischen Festfeiern Brauch war, zu verabscheuen [1]). „Für uns ist der Gebrauch von Kränzen und Balsam unnötig" [2]). „Viel notwendiger ist es, daß unsere Männer den Wohlgeruch der Tugend (καλοκἀγαθία) an sich haben. Dem Weibe aber soll man das königliche Öl, nicht Salbe und Balsam anmerken, immer sei sie mit dem ambrosischen Salböl der σωφροσύνη gesalbt" [3]). An anderem Orte [4]) giebt er ganz ausführlich eine abschreckende Darstellung der weiblichen Laster in den Mysterien. Auch sagt er an einer für die christliche Kunstarchäologie wichtigen Stelle: „Als Embleme unserer Fingerringe sollen wir die Taube, oder den Fisch, oder das unter günstigem Winde segelnde Schiff, oder die Lyra, nicht die Gesichter der Idole haben" [5]).

So hoch aber auch dem Clem. Alex. das Christentum als die vollkommene Religion über den antiken Kulten steht, so wenig darf man doch sagen, daß er von dessen Ausgestaltung in der Kirche seiner Zeit befriedigt wäre. Schon der Umstand fällt in das Gewicht, daß er ein sehr scharfes Auge für die mancherlei lokalen Mißbräuche des kirchlichen Lebens besitzt. Die Agapen gelten ihm nicht als ein integrierender Teil des Gottesdienstes [6]). Er warnt, auf die überhandnehmende Formalität des Bruderkusses zu viel Wert zu legen. „Die Liebe erkennt man am Wohlwollen, nicht am Bruderkuß" [7]). Namentlich dringt er auf die ordnungsmäßige Pflege einer christlichen Erziehung [8]). Gerade dieser letzte Punkt aber trägt reformatorischen Charakter und belehrt uns über die Stellung, die Clem. Alex. überhaupt und prinzipiell zu der bestehenden kirchlichen Form und Auffassung des Christentums einnimmt. Beides scheint ihm ungenügend, um die großen Aufgaben dieser Religion in der Welt zu lösen. Nicht sorgloses Hängen-

1) 195.
2) 205, 1.
3) 208, 7.
4) 269.
5) 289, 4.
6) 165—167.
7) 301, 10.
8) 322—325.

bleiben am Alten, sondern Neugestaltung sei nötig, wenn die Kirche sich ausbreiten wolle. Und in seinen Werken giebt er nun selbst Vorschläge, wie er sich die Ausbesserung des alten Kleides der Kirche denkt.

Verwunderlich kann uns dieser fortschrittliche Standpunkt des Kirchenvaters nicht erscheinen. Noch war die Gnosis eine Macht in der Kirche. Sie hatte zum erstenmale den großartigen Versuch gemacht, das Christentum mit dem modernen Zeitgeiste auszugleichen. Den religiösen und philosophischen Strömungen des Jahrhunderts hatte sie eine Lösung des Weltproblems dargeboten. Aber aus dieser synkretistischen Vermischung aller möglichen Kulturelemente war das Christentum nicht ungerupft hervorgegangen. Ihm drohte durch die Gnosis die Gefahr, seines spezifischen Heilsinhaltes beraubt zu werden. Damals trat an die Repräsentanten der Kirche die schwere Aufgabe heran, das spezifisch Christliche zu retten und doch das kirchliche Bewußtsein mit dem Geist des Hellenismus auszugleichen. Ich brauche hier nur an das, was schon bekannt ist, kurz zu erinnern, daß nämlich die Schule von Alexandria diesen Versuch zuerst unternommen hat, an Stelle der falschen die wahre Gnosis zu setzen, und daß Clem. Alex. der historische Begründer derselben ist. Gewöhnlich aber faßt man sein Verdienst in der unzureichenden Formel zusammen, daß er den einfachen Kirchenglauben oder die *πίστις* zur wissenschaftlichen Erkenntnis nach dem Vorbilde platonischer und stoischer Philosophie oder zur *γνῶσις* fortgeführt habe. Unzureichend, denn das zweite christliche Jahrhundert verband teilweise mit dem Gedanken des Christentums bereits den einer Heilsanstalt; und noch mehr in dem antiken Kultuswesen, jenem großen Missionsgebiet der christlichen Propaganda, hatte die Vorstellung von der Religion als einer bloßen Gesinnung oder theoretischen Überzeugung keinen rechten Platz. Es kann also, je näher wir die objektiven Verhältnisse der damaligen Zeit ins Auge fassen, um so weniger befremden, wenn Clem. Alex. in dem Bestreben, einen Ersatz für die Gnosis zu bieten, neben der philosophischen Einkleidung der Begriffe auch einen Weg einzuschlagen versucht hätte für die Accommodation des Christentums an die Bedürfnisse der Mysterienverehrer der alten Welt.

3. Die Mysterien, unter den griechischen besonders die eleusinischen und dionysischen, ferner einige orientalische, machten, rein quantitativ bemessen, schon einen Hauptfaktor des geistigen Lebens der alten Welt aus [1]). Das Volk war ihre Hauptstütze. Denn das Volk fühlt sich zu dem Geheimnisvollen, Symbolischen, Gefühlsmäßigen, Vielverheißenden am meisten hingezogen. Aber selbst die Gebildeten stellten ein so großes Kontingent Eingeweihter, daß wir in unserer Zeit, wo die Bedeutung der alten Kulte noch nicht lange aufgedeckt ist, eher an übertriebene Schilderungen glauben möchten. Hauptsächlich der innere Bankrott des griechischen Mythenglaubens durch die philosophische Aufklärung, sodann der Sturz der Philosophie selbst durch den Skepticismus bewirkten, daß viele nach Höherem suchende Geister sich in das Asyl dieser Geheimkulte flüchteten. Die Mysterien wurden bald ein so integrierender Teil des sentimentalen Geisteslebens, daß wir sehen, wie selbst die letzten Blüten griechischer Philosophie, Neupythagoreismus und Neuplatonismus, ihren Geheimkultus gehabt haben.

Es lag aber auch ein innerer Wert in diesen Anstalten, in welche sich die Reste des religiösen Lebens zurückgezogen hatten. „Je schärfer", sagt Preller [2]), „das Bewußtsein der Ewigkeit der menschlichen Seele hervortrat, desto dringender wurde das Bedürfnis einer Beruhigung über das Leben nach dem Tode; je mehr das Wort Gottes als gut, rein und heilig, das Böse als sein Gegensatz erkannt wurde, desto dringender wurde auch die Sünde und das Bedürfnis der Sühne empfunden." Diese Mysterien trugen den besten Regungen des Menschengeistes, welche die Antike damals durchzuckten, Rechnung, und prädestinierten sie dafür, die Brücke aus dem Heidentum für das Verständnis und die Annahme des Christentums zu bilden. Es war selbstverständlich, daß es zu einer Wechselwirkung zwischen beiden Instituten kam. Sie gestaltete sich als ein Kampf auf Leben und Tod, eine Annäherung, ein schließlicher Sieg des Christentums. Aber er war dem Leben, nicht der Abstraktion abgewonnen, und Leben hinterläßt noch im Tode

[1]) Welker II, 554 ff.

[2]) Bei Pauly, Realencykl. der Altertumswissensch. Stuttg. 1839. V, 335.

Spuren seiner früheren Existenz. „Wie heftig auch die Hierophanten und Diener der Mysterien noch in den letzten Zeiten sich gegen das Christentum sträubten, hat man doch nicht ohne allen Grund gemutmaßt, daß die in ihnen fortlebenden, edleren und reineren Formen des Mythos dem Christentum förderlich gewesen sind und die Gemüter für dasselbe empfänglich gemacht haben“ — so urteilt Boeckh[1]). Vortrefflich schildert Preller die andere Seite der Sache. Den Grund für den Sieg des Christentums sieht er in der ideellen Sicherheit und der sittlichen Strenge seiner Grundgedanken. Aber er setzt hinzu: „Übrigens nicht ohne daß es einige Wunden empfangen hätte und die Narben jetzt noch aufwiese; denn eine umsichtige historische Forschung würde gewiß nachweisen, daß vieles von dem, was in den katholischen Kirchen römischer und griechischer Konfession nicht evangelisch ist . . ., auf Rechnung eben jenes Kampfes zu setzen und als Munition der heidnischen Mysterien, als sie ins feindliche Lager hinüberzogen, aufzufassen ist“ [2]).

4. Es fragt sich nun, wie Clem. Alex. sich persönlich zu diesen objektiven Voraussetzungen gestellt hat. Er erzählt uns selbst[3]), daß er in klassischer Bildung und hellenischen Anschauungen aufgewachsen sei, daß er ausgedehnte Reisen gemacht habe, um die köstliche Perle der Wahrheit zu finden, daß er mit manchen unter den bedeutenden Vertretern der Wissenschaft verkehrt und sich von den Schranken einer partikularistischen Weltbetrachtung frei gemacht habe. Jede Seite seiner Schriften bestätigt diese kurze Autobiographie. Clem. Alex. dokumentiert sich als einen Mann von universeller Bildung und derjenigen Toleranz auch hinsichtlich des Fremden, welche eine solche Bildung zur Folge hat. Wir staunen über seine Belesenheit in der griechischen und römischen Litteratur, in den ägyptischen Religionswerken. Er übertrifft hierin jeden zeitgenössischen Kirchenvater. Aus seinen Quellenangaben eine ziemlich vollständige antike Bibliographie zu reproduzieren, würde ein schweres Unternehmen nicht sein.

---

1) Festreden 1853, S. 7.
2) A. a. O. 335.
3) 322.

Was seine einzigartige Kenntnis des antiken Mysterienwesens anbelangt, so hat die Ansicht nichts gegen sich, daß Clem. Alex. dieselbe aus eigener Anschauung geschöpft habe, indem er, bevor er Christ wurde, Eingeweihter einer oder mehrerer Mysteriengenossenschaften gewesen sei. Die Möglichkeit dieser Thatsache ist an sich schon sehr natürlich und wird noch wahrscheinlicher gemacht durch mehrere Analogieen, so die des Cyprian von Antiochien, Konfessors in der diokletianischen Verfolgung, von dem uns die ausdrückliche Kunde erhalten ist, daß er vor seiner Bekehrung zum Christentum Mysterienbekenner gewesen sei [1]). Was Clem. Alex. anbelangt, so hat schon Eusebius [2]) sein bewundernswertes Wissen um das antike Religionswesen auf seine eigene Teilnahme an demselben zurückgeführt, und Foucart [3]) ist ihm darin gefolgt. Das sind aber nur Hypothesen. Und in seinen eigenen Schriften verrät Clem. Alex. mit keinem Wort, daß er früher Myste gewesen sei, am wenigsten da, wo wir es am ehesten vermuteten [4]). Einige andere Stellen, welche ich mir in dieser Hinsicht notiert habe, sind so allgemeiner Natur, daß sie als Stützen einer erst zu beglaubigenden Annahme kaum angesehen werden können. Einmal sagt er nämlich: So gut man den Äschylus nicht tadeln könne, der wider Wissen die Geheimnisse der Eleusinien ausgeplaudert habe, so wenig verdienten diejenigen einen Vorwurf, welche wegen besserer Erkenntnis das gelobte Schweigen unterbrächen [5]). An anderer Stelle erteilt er denjenigen Christen eine Rüge, welche ohne genauere Prüfung die guten Elemente des Heidentums verwerfen: „Nicht sollen diejenigen die Griechen verdammen, welche in ihren Gesetzen nichts wie leeres Geschwätz sehen, ohne im einzelnen und mit Verständnis in deren Sinn eingedrungen zu sein. Glaubwürdig ist nur der Erfahrungsbeweis" [6]). Endlich gebraucht er da, wo er auf nähere Erörterungen sich nicht einlassen will,

1) Philologus, 1846, 249.
2) Praep. ev. II, 2.
3) Des associations religieuses. Paris 1873. p. 76 sq.
4) 323 ff., wo er eine kurze Skizze seines Bildungsganges giebt.
5) 461 f.
6) 327, 8.

die verständnisinnige Redensart: „Wie die Mysten des näheren wissen“ [1]).

Ich halte daher eine andere Ansicht für wahrscheinlicher, welche die erste nicht ausschließt und ihre guten Gründe hat. Sie ist meines Wissens zuerst von Lénormant [2]) aufgestellt worden. Denselben Charakter einer Satire gegen das antike Mysterienwesen nämlich, wie ihn das Werk des Clem. Alex. trägt, trägt noch ein Buch, und zwar dieses eben wegen seines Inhaltes als einziges dieser Art in der klassischen Litteratur. Sein Verfasser ist Diagoras von Melos, ein Zeitgenosse der Sophisten, sein Titel lautet: „*Λόγοι ἀποπυργίζοντες*“ oder „*Φρύγιοι λόγοι*“. Wir würden natürlich viel sicherer über die Benutzung dieser für unsere Zeit verloren gegangenen Enthüllungen eines einstigen Eingeweihten durch unseren Kirchenvater urteilen können, wenn derselbe gewagt hätte, sich ausdrücklich zu seiner Quelle zu bekennen. Aber die Nichterwähnung ist auch keine Instanz gegen den vermuteten litterarischen Zusammenhang. Denn man kann bemerken, daß Clem. Alex. überhaupt das Verfahren beobachtet, gewisse Schriftsteller nicht zu citieren, die er am meisten ausgeschrieben hat. Damit soll nicht gesagt sein, daß er wenig oder ungenau citiere. Denn wo er, wie häufig, fremde Texte reproduziert, verfährt er sehr gewissenhaft [3]). Auch kann ihn gar kein Vorwurf treffen, denn die Schriftstellerei jener Zeiten ist uns ihrem Geiste nach ganz bekannt. Aber daß Clem. Alex. gewisse Autoren gerade deshalb nicht nennt, weil er sie so stark benutzt hat, zeigt sich schon an dem Beispiele des Plato, an dessen ungenannten Formeln und Gedanken oft seitenlange Erörterungen des Kirchenvaters hingleiten. Am frappantesten bewährt sich aber diese Abhängigkeit an dem Beispiele des Philo, dessen geringe namentliche Anführung in gar keinem Verhältnis zu seiner stillschweigenden Ausnutzung durch Clem. Alex. steht. Zum Beleg

---

1) 485, 3.

2) Mémoires de . . . l'Academie des inscriptions et belles lettres. T. 24, p. 398 sqq.

3) Daher meine Behauptung über die Stellung des Clem. Alex. zu der Didache, Jahrb. f. prot. Theol. 1886, S. 305.

hierfür merke ich selbst einige Stellen [1]) an, erinnere aber im übrigen an die ausführlichen Nachweise von Siegfried [2]). Ähnlich wie Plato, aber in beschränkterer Weise, hat Clem. Alex. auch die pseudoplutarchischen Parallela minora, resp. eine umfangreiche Notizensammlung über Antiquitäten, welche der Pseudoplutarch verwertete, kopiert, ohne diese Quelle zu nennen [3]). Seiner litterarischen Gewohnheit folgend, kann also Clem. Alex. auch den Diagoras excerpiert haben, ohne ihn zu citieren. Ja, gerade ihm gegenüber war dieses Verfahren noch besonders geboten. Diagoras war nämlich für alle Zeiten als Atheist und Gotteslästerer proscribiert. Sein Zeugnis mußte daher selbst für die Christen verdächtig und eindruckslos sein. Dieser Sachlage gegenüber unternimmt es nun Clem. Alex., die heidnischen Kritiker des Mysterienwesens geflissentlich von dem Vorwurf des Atheismus freizusprechen, um sich seines Gewährsmannes wegen vor seinem Gewissen und vor denen, welche hinter das Autorgeheimnis kämen, zu legitimieren. Durch die Art aber, wie er an der einzigen Stelle [4]) von Diagoras direkt redet, scheint er mir vollends diesen Mann als seine Quelle zu verraten. Dort beginnt er nämlich zunächst im allgemeinen diejenigen zu entschuldigen, denen man im Altertum den Namen der Atheisten gegeben hat. Er nennt sie lieber Menschen ohne Gott, als Gotteslengner; er windet ihnen sogar ein Verdienst daraus, daß sie in höherem Maße als ihre Zeitgenossen den Irrtum des Heidentums erkannt hätten, er macht sich endlich zum Bürgen ihrer Moral. Und nachdem er ihre Namen, Euhemerus von Agrigent, Nicanor von Cypern, Diagoras von Melos, Theodor von Cyrene aufgezählt hat, benutzt er noch einmal die gänzlich unerwartete Gelegenheit, den Diagoras, dessen Name ihm bereits kurz zuvor bei der Aufzählung entglitten war, zum zweitenmale uud zwar mit einer Emphase zu nennen, daß der Leser unwillkürlich aufmerksam werden und zu der Vermutung gelangen

---

1) 332, 37 bis 335, 2. — 411—415. — 454—474. 665 ff. — 813 f.
2) Philo v. Alex. Jena 1875. S. 343—351.
3) „Hermes“, 1886, Hft. I, 126—133.
4) 19—21.

muß, daß der Kirchenvater mit dieser ehrenvollen Erwähnung sich einer Verbindlichkeit gegen den Philosophen von Melos entledige. Zum Beweise nämlich, daß diese Atheisten einen Funken der Wahrheit verspürt hätten, führt er ein Wort des vorher nicht genannten Xenophanes an, wodurch derselbe den Ägyptern ein Dilemma bereitet hätte: „Wenn das eure Götter sind, so klagt und betrübt euch nicht um sie; wenn ihr es aber thut, so hört auf, sie als Götter zu betrachten.“ Diesem Wort des berühmten Philosophen setzt er nun das charakteristische Benehmen des Diagoras zur Seite, das dieser einem aus Holz geschnitzten Herkules gegenüber bei Bereitung seines Mahles zur Schau trug. „Er rief: Wohlan, Herkules, nun kannst du mir denselben Dienst erweisen, den du einst dem Eurystheus erwiesen hast, und für den Diagoras deine dreizehnte Arbeit verrichten. Mit diesen Worten warf er ihn in das Feuer.“ Diese Anführung des melischen Philosophen ist, wie gesagt, auffallend. Und weil Clem. Alex. irgendwoher seine staunenswerte Kenntnis des Mysterienwesens haben muß, die eigene Erfahrung aber kaum dieselbe ermöglicht hat, so bin ich der Meinung, daß er sie sich auf litterarischem Wege aneignete und zwar aus dem Werke des Diagoras, welches nach sich keine ähnliche Profanation der antiken Geheimkulte gesehen hat. Ein Exemplar konnte sich leicht auf der großen Bibliothek in Alexandria erhalten haben.

Unter diesen Umständen gewinnt die Trilogie des Clem. Alex. eine kapitale Bedeutung. Denn wir hätten in ihr, Dank der Belesenheit und dem Interesse des Kirchenvaters an jenen Kulten, im ganzen und großen das Zeugnis eines früheren Eingeweihten aus der Blütezeit des Hellenentums erhalten. Dieser Gewinn wäre durchaus ebenbürtig der Quelle, aus welcher er geflossen ist. Und diese stellt sich dar in dem Bestreben des alexandrinischen Kirchenlehrers, die christliche Kirche ihrer Form nach dem Geist und den Einrichtungen der Mysterien anzupassen. In dieser Hinsicht ist jedoch daran zu erinnern, daß weder seine Bildung, welche ihn mit jenen Religionsformen in Berührung gebracht hatte, noch seine natürliche Neigung zum Mystischen und Symbolischen, welche sich schon in dem ganzen äußeren Apparat seiner Schriftstellerei, in

dem Reichtum der dem Kultus entlehnten Worte, Bilder und Beispiele dokumentiert, zureichen konnte, diese Umwandlung vor seinem christlichen Bewußtsein zu rechtfertigen, wenn nicht eine bestimmte, dogmatische Maxime ihn über diesen gewollten Synkretismus beruhigt hätte. Und diese ist denn auch in großer Breite in seinen Schriften zu finden. Zuerst kommt seine bekannte Ansicht von einer teilweisen göttlichen Offenbarung auch im Heidentum in Betracht. Ihm ist es eine unwiderlegbare Wahrheit, daß Gott in die nichtchristlichen Völker „einen Samen der wahren Gottesverehrung" gelegt habe. „Es genügte auch dieses zur Erkenntnis Gottes, was sie infolge einer Begeisterung durch Gott niedergeschrieben, wir aber zuerst gemustert haben, für denjenigen, der, wenn auch in geringer Weise, die Wahrheit zu schauen vermag" [1]). Die griechischen Dichter „haben einen Funken des göttlichen Logos empfangen" [2]). „Barbaren wie Griechen, welche der Wahrheit beflissen sind, haben die einen einen größeren, die anderen einen kleineren Teil der Wahrheit des Logos erlangt" [3]). „Im Universum bewahren alle Teile, so sehr sie auch unter einander verschieden sind, eine Übereinstimmung mit dem Ganzen. So hat auch die Philosophie der Barbaren und Griechen die ewige Wahrheit, nicht des Mythos über den Dionysos, aber der Lehre über den immer seienden Logos stückweise dargestellt" [4]). Er verwahrt sich energisch gegen die Zumutung, daß die griechische Philosophie vom Teufel sei. Vielmehr schreibt er ihr dieselbe Wirkung bei, die er vom zweiten Teil seines Trialogus und das Neue Testament vom Gesetz des Alten Bundes erwarten: ein Pädagog auf Christum zu sein [5]). „Die Lehre des Griechentums ist der Elementarunterricht, die christliche die höhere" [6]). Er macht sich den Ausspruch des Numenius zu eigen: „Was ist Plato anders als ein attisch spre-

---

1) 4, 27; 62, 19.
2) 64, 8.
3) 349, 4.
4) 349, 24.
5) 366, 20—25.
6) 799, 10.

chender Moses?" [1]) Die Folge dieser Zugeständnisse ist, daß Clem. Alex. auch in den kultischen Lehren und Einrichtungen Stücke der Wahrheit sieht. „Das göttliche Gesetz salbt den Menschen für die Enthaltsamkeit, indem es den Genuß derjenigen Tiere verbietet, die von Natur fett sind. . . . Deshalb verbieten meines Erachtens auch die Mysterien nicht bloß solche Tiere anzurühren, sondern gebieten auch, gewisse Teile der geopferten dem Gebrauche zu entziehen" [2]). Von dem himmlischen Jerusalem haben auch die Heiden eine Ahnung empfunden. „Bilder dieser Stadt geben auch die Dichter in ihren Schriften. Die hyperboreischen und arimaspischen Städte und die elysischen Gefilde sind die Staaten der Gerechten; und wir wissen auch, daß Platos Idealstaat im Himmel liegt" [3]). Ja selbst in der Form der Offenbarung stimmt das Heidentum mit der wahren Religion überein. „Denn Poeten wie Philosophen und Hierophanten haben ebenso wie die h. Schrift vorwiegend die Allegorie und Symbolik zur Mitteilung der Weisheit benutzt" [4]).

Diese dogmatische Lehre von dem Walten des göttlichen Geistes auch im Heidentum sucht Clem. Alex. zu stützen durch den religionsgeschichtlichen Nachweis von der Existenz einer gemeinsamen Urreligion. Griechische Religion und Weisheit stamme aus dem Orient. Und der Orient schöpfe aus dem Reichtum des Alten Testaments. An Platos Lebensgang könne man diese Zusammenhänge beobachten; er, der von allen der Beste war, hat seine Erkenntnis aus dem Orient [5]). Die von den Barbaren stammende Sibylle sei Hellenen und Römern eine Lehrerin gewesen [6]). „Numa, der König der Römer, war zwar ein Pythagorer, aber von Moses unterstützt, hat er den Römern geboten, ein Menschen oder Tieren ähnliches Idol nicht anzufertigen" [7]). Der beste Beweis für die Priorität des Mosaismus sei die geschichtliche Thatsache, „daß

1) 411, 12.
2) 484, 25 u. 39.
3) 642, 20.
4) 670.
5) 354.
6) 358.
7) 358, 21.

Dionysos, um dessenwillen die Dionysien und Schaustücke gefeiert werden, viel später als Moses existiert hat" [1]). Alles haben die Griechen von Moses, sogar die Kriegskunst. Ja, auch die Feuersäule haben Thrasybulus und die Dichter dem Alten Testament entlehnt; denn es gebe ein Orakel: Säule wird sein den Thebanern der vielerfreuende Bacchus [2]). Selbst einzelne Wunderthaten, die Opfer und Zeremonieen, welche sich im Hellenentum finden, haben ihren Ursprung im Alten Testament [3]). Es existiert eben ein Testament in der Menschheit von Anbeginn der Welt [4]). Selbstverständlich sucht Clem. Alex. durch reichliche Schriftaussagen, welche die Universalität der Gnade betreffen, seinen Standpunkt zu bekräftigen.

Nach alledem existiert für unsern Kirchenlehrer kein Zaun mehr zwischen Christentum und Heidentum. Eine gegenseitige Durchdringung ist freigegeben. Seinen göttlichen Inhalt bewahrt sich ersteres von selbst vermöge seiner inneren Kraft, trotz aller Wechselwirkung. Das Gesetz der Ausbreitung und Vertiefung des Evangeliums in der Welt verlangt aber Annäherung an das Bestehende, Natürliche. Damit haben wir die clementinische Formel für die Neugestaltung der Kirche und der Theologie entdeckt. Lehrreich ist es, ihn selbst sein Programm entwickeln zu hören. An einer sehr bemerkenswerten Stelle nämlich erörtert er den Gedanken, daß die außerchristlichen Religionen nicht durchaus absurd seien, sondern daß durch die ganze Welt die Wahrheit stückweise zerteilt sei. Wie also kann man sie erlangen? Und er antwortet: „Wenn du das Zerteilte wieder sammelst und zu einem Ganzen verbindest, so wisse, daß du ohne Gefahr den vollkommenen Logos, die Wahrheit, schauen wirst" [5]). Ausdrücklich erklärt er, der Beruf des Christentums in der Welt treibe ihn zu dessen Anbequemung an das Vorbild der griechischen Mysterien: „Weil sie (die Hellenen) weder dem Guten noch der Er-

1) 365, 12.
2) 418.
3) 752.
4) 788—793.
5) 349, 31.

kenntnis zum Zwecke des Heils Glauben schenken wollen, so wollen wir selbst, da wir das Ihrige auch für unser halten, indem ja alles Gottes ist und schöne Elemente von uns auf die Hellenen übergegangen sind, so ihnen beikommen, wie es zu hören ihnen geläufig ist" [1]). Dafür beruft er sich auf das Wort des Apostels: Allen bin ich alles geworden, um alle zu gewinnen [2]). Von dieser Brücke steuert er nun mit vollen Segeln in die Mysterien der Alten hinein.

II.

1. Schon die äußere Benutzung der Mysterien in Wortvorrat, Diktion und Gedankenformation ist bei Clem. Alex. eine ungewöhnlich häufige und reichhaltige. Die Terminologie der Mysteriensprache ist bei ihm vollständig vertreten, sodaß bei den kirchlichen Schriftstellern seiner und der früheren Zeit ein ähnlicher Grad der Anlehnung nicht wiedergefunden wird. Das gesamte lexikalische Material namentlich der Eleusinien vermag man aus seinen Werken zu eruieren. Die Namen der christlichen Mysterien sind *ὄργια, τελεταὶ, μυστήρια*. Ihr Inhalt sind die *ἀπόῤῥετα*, welche zerfallen in *δρώμενα* und *δεικνύμενα*, symbolische Handlungen und Belehrungen. Der wahre Eingeweihte befindet sich in dem Zustand der *τελείωσις*. Der *μυσταγωγὸς* ist der Einführer in die Mysterien. Als der Einweihende heißt er auch *ἱεροφάντης*, *φωταγωγῶν*, *δαδοῦχος*, letzteres Wort gebildet von der Sitte, daß ein Priester bei der Feier eine Fackel hielt. Die entsprechenden Zeitwörter sind *ἱεροφαντεῖν* und *δαδουχεῖν*. Die Weihe gipfelt in der *θεωρία* oder *ἐποπτεία*, dem mystischen Schauen. Die Anzahl ihrer Grade ist zwei, abgesehen von dem Vorbereitungszustand der ersten Reinigungen: *μύσται* heißen die Inhaber der ersten Stufe, die zu den sogenannten kleinen Mysterien zugelassen werden; die *ἐπόπται* sind die Schauer des vollen Mysteriums, des *δρᾶμα μυστικὸν* oder der sogenannten großen Mysterien. Das Wort

---

1) 356, 20.
2) 656, 14.

πρόῤῥησις bedeutet die alle Weihen begleitenden Büßungen und Sühnungen, welche im letzten Stadium μύησις im engeren Sinne genannt werden. Θίασοι heißen die Prozessionen, welche einen integrierenden Teil der mystischen Schaustellung ausmachen, συνθιασῶται ihre Teilnehmer. Die Attribute der Gottheiten und den sonstigen Charakter der Mysterien setze ich als bekannt voraus. Für die Benutzung aller dieser Bezeichnungen durch Clem. Alex. genügt es, auf das Folgende zu verweisen.

Die rhetorische Kunst des Clem. Alex. hat ihre Stärke in der geschickten Heranziehung von Bildern, Redewendungen und Sitten aus dem Mysterienwesen, um durch Beispiele zu überreden oder zu illustrieren. „Die, welche den falschen Propheten glauben, nehmen Amulette und Weihgesänge bereitwillig an, ihr aber wollt nicht den himmlischen Logos, den Heilbringer, anlegen, und wollt nicht, gläubig den von Gott kommenden Gesang annehmend, von den Leidenschaften, welche die Krankheiten der Seele sind, befreit und den Sünden entrissen werden?" [1]). „Saugen wie die Kinder sollen die Gläubigen an den Brüsten Gottes die Milch des göttlichen Wortes" — mit Anspielung auf die orgiastischen Unsitten beim Kultus der Venus und des Dionysos [2]). „Welchen es erlaubt ist, zu heiraten, gerade diese bedürfen des Pädagogen, damit sie nicht mystische Orgien der Natur feiern" [3]). Er ermahnt die Christen, daß sie nicht bloß auf den äußern Schmuck des Leibes ihre Sorgfalt richten sollen, sondern vor allem auf die Reinheit des inwendigen Menschen, damit man von ihnen nicht sage, was man den ägyptischen Tempeln nachsagt: herrlich von außen, mit Säulenhallen, innen voll Goldglanz und Bildern, aber im Allerheiligsten nicht eine Gottheit, sondern Katzen, Schlangen, Krokodile und andere unschöne Animalien [4]). „Gleich dem Heroldsruf bei den olympischen Spielen ruft der Logos den Wollenden, krönt aber nur den, der unbesieglich zu sein vermag" [5]). „Die Wahrheit ist eine, aber

[1]) 89, 17.
[2]) 125.
[3]) 227, 38.
[4]) 252.
[5]) 346, 23.

die Lüge hat Myriaden von Teilchen, in derselben Weise, wie die Bacchantinnen die Glieder des Protheus zerrissen haben" [1]). „Rein von Befleckung soll man die Ehe bewahren, wie ein heiliges Götterbild" [2]). Instruktiv ist die Art, wie er nachweist, daß Pindar und Plato Gegner der Ehe waren. Es wäre ihm ein leichtes gewesen, Stellen aus ihren Werken zur Begründung anzuführen. Statt dessen nennt er das indirekte Beweismoment, daß sie die Eingeweihten der Mysterien glücklich priesen, welche für alles Elend der irdischen Existenz durch die Hoffnung entschädigt würden, einst die Unsterblichkeit zu erlangen [3]). Clem. Alex. lebt eben so im antiken Kultwesen, daß das aus ihm zugebote stehende Material den vorzüglichsten Vorrat für seine Gedankenentwickelung liefert. Randbemerkungen zu derselben, welche die Mysterien betreffen, ließen sich zu einer reichen Anthologie sammeln. So spricht er einmal von dem Ideal des wahren Gnostikers, wodurch derselbe einen so unveränderlichen, göttlichen Habitus erlange, daß sein inneres Selbstbewußtsein auch nicht einmal durch die Träume mehr auf die Sinnenwelt abgelenkt werden könne. Die Nacht, fährt er fort, biete überhaupt mancherlei Gefahren, sie diene aber auch zur Stärkung der Seele, die sich loslösend von dem Körper in sich selbst zurückkehrt. Nun fügt er wie in Parenthese bei: „Deshalb werden auch die heiligen Mysterien meistens bei Nacht gefeiert"; und dann erst knüpft er den unterbrochenen Faden durch die Ermahnung wieder an, in steter Wachsamkeit Selbsteinkehr zu üben [4]). Um den christlichen Gedanken von der progressiven Stärke der Verstockung verständlich zu machen, erinnert er an die bei den Orgien gebrauchten Trinkschalen, welche gleichmäßig runde Tassen mit zwei Henkeln waren: auch diese verlören durch häufigen Gebrauch ihre „Ohren" und würden endlich ganz untauglich [5]). Reinheit des Herzens ist bekanntlich eine Hauptforderung der clementinischen Moral. „Diese", sagt er daher, „meinte auch jener, der an den

---

1) 348, 38.
2) 506, 20.
3) 518.
4) 628, 2.
5) 652, 3.

Eingang des epidaurischen Tempels schrieb: rein muß sein, wer dieses heiligen Tempels Schwelle überschreitet" [1]).

2. Die Hauptsache ist freilich die materielle Benutzung der Mysterien durch die clementinische Theologie. Einen Eindruck von derselben giebt eine Stelle [2]), wo der Kirchenvater in gedrängtester Weise die Parallele zwischen Christentum einerseits, Eleusinien und Dionyskultus andererseits zieht. Er ermahnt, nicht durch den Sirenengesang der Falschheit und Begierde sich bethören zu lassen, sondern dem Evangelium Folge zu leisten: „Lenken wird dich der Logos Gottes, und der h. Geist wird dich in den Himmelshafen bringen. Dort wirst du meinen Gott schauen (κατοπτεύσεις) und in jene heiligen Mysterien eingeweiht werden.... Mich jammert des Weintrunkenen (Bacchanten), und den Thörichten möchte ich zum nüchternen Heil rufen, weil der Herr die Buße und nicht den Tod des Sünders gern hat. Komme, Rasender, doch nicht gestützt auf den Thyrsos, nicht umhüllt mit Epheu. Wirf ab die Mitra, wirf ab das Hirschfell, komme zu Verstande. Ich werde dir den Logos zeigen und die Mysterien des Logos, sie dir nach dem Vorbilde deines Kultus darlegend." In epischer Breite zeigt er nun, daß im Christentum der wahre Gottesberg, die wahre Tragödie und Weihe sei, hier die wahren Mänaden der Liebe, hier der Chor, der Hymnus und die Musik zu Ehren des Himmelskönigs, hier der wahre Festzug (θίασος), der dem Rufe des Vaters folgt. Er redet darauf den blinden Teiresias an, der die bacchischen Orgien in Theben eingeführt haben soll: „Komme auch du, Greis, verlasse Theben, wirf ab die Seherkunst und die bacchantische Raserei, und lasse dich zur Wahrheit führen. Siehe, ich biete dir meinen Stab an, auf den du dich stützen kannst. Eile, Teiresias, glaube, schaue. Christus, durch den der Blinden Gesicht wieder hergestellt wird, wird dich heller als die Sonne erleuchten. Nacht flieht dich, Feuer weicht erschreckt, Tod vergehet." Alle diese Segnungen des Christentums überschauend ruft er endlich aus: „O, über euch wahrhaft heilige Mysterien! O, über

---

[1]) 651 f.

[2]) 91—94.

das unvermischte Licht! Fackeln sind mir vorangetragen (δαδουχοῦμαι), Himmel und Gott schaue ich, eingeweiht (μυούμενος), heilig bin ich. Der Herr ist der Hierophant und versiegelt den Mysten, ihn erleuchtend (φωταγωγῶν) und stellt den Gläubigen dem Vater zur ewigen Bewohnung dar. Das sind die Bacchanalien meiner Mysterien. Und wenn du willst, sollst auch du eingeweiht werden und mit den Engeln um den ewigen, unvergänglichen, wahrhaft einen Gott den Chortanz aufführen im Gesang zugleich mit dem Logos Gottes." Der Vater und der Sohn sind die eigentliche Harmonie des Festgesanges, der Glaube ist das Öl der Unverderblichkeit. Wer das leichte Joch des Herrn aufnimmt, wird von ihm zur Unsterblichkeit geführt. Dieses Schauspiel ist dem Vater das schönste, der Sohn aber wird auf diese Weise der Siegesbringer (νικηφόρος) — ein Prädikat, gewählt mit Rücksicht auf den in den Eleusinien nachgeahmten Krieg der Eumolpiden um Eleusis.

Die mitgeteilten Worte des Clem. Alex. finden sich allerdings am Ende seines Protreptikos und sind an die Heiden gerichtet. Aber der Verdacht, daß diese Stelle durch ihre Adresse über das Niveau der behaupteten Accommodation hinausgehe, bestätigt sich nicht. Gerade in seinem Pädagogos und den Stromateis finden sich die eklatantesten Beweisstücke und zwar dafür, daß es sich hierbei nicht um rednerische Parallelen sondern um sachliche Übertragungen handelt. Von großer Bedeutung ist es zunächst, daß eine vollständige Übereinstimmung in den prinzipiellen Anschauungen der Mysterien über Ursprung, Wesen, Zweck der Religion, sowie über deren Korrelat, die Offenbarung, mit denen des Kirchenvaters konstatiert werden kann. Es war ein Vorzug der Mysterien, der ihnen von den neueren Altertumsforschern unbedenklich zugestanden wird, daß sie allein einen heiteren und freudigen Blick aus dem Diesseits und dem Endlichen in das Jenseits und das Unendliche eröffneten [1]). Diese ihre transscendentale Auffassung der Religion unterschied sich ebenso stark von dem in mehreren philosophischen Schulen bestehenden Begriffe eines noch in das diesseitige Leben

1) Boeckh a. a. O., S. 6.

fallenden höchsten Gutes und den rein praktischen Zielen des Staates, wie sie der christlichen Anschauung sich näherte. Und es ist ein charakteristisches Bestreben des Clem. Alex., dieselbe namentlich nach ihrer mystischen Seite nachdrücklich hervorzuheben. „Alle anderen Ratschläge und Lehren sind geringfügig und betreffen Dinge von teilweisem Wert, also: ob man eine Familie gründen, ob man als Staatsbürger thätig, ob man Kinder erzeugen soll. Allgemein, das ganze Leben umfassend, zu jeder Zeit und unter allen Umständen auf das herrlichste Ziel gerichtet ist doch nur die Religion. Nach ihrer Regel müssen wir unser Leben einrichten, damit wir ewig leben" [1]). Die Religion ist die Teilnahme an dem Göttlichen, ist Gemeinschaft, Schauen Gottes [2]). Gemäß dieser Übersinnlichkeit ist ihr in die Erscheinung tretender Inhalt das Mysterium. Denn ihr volles Wesen kann sie den Irdischen noch nicht mitteilen. Sie ist eine Prolepsis des Überweltlichen vermöge des Gefühls [3]). Daher ist das Christentum das wahre göttliche Mysterium, ein mystisches Wunderwerk [4]), die Kirche also konsequenterweise die Mysterienanstalt. Das Geheimnisvolle, die noch verhüllte Wahrheit bildet ihre charakteristische Eigenschaft. Die anderen geistigen Anlagen des Menschen außer dem Gefühl vermögen die Wahrheit nicht aufzufassen. Die Dialektik ist dazu untauglich. Sie führt nur zur Sophisterei oder teilweisen Unterscheidung der Dinge, das Universum erfaßt sie nicht. Denn sie ist menschlich. Die wahre Weisheit geht aus von dem, was Gott angenehm ist, und steigt durch besondere göttliche Enthüllung in den Mysterien zur höchsten Essenz empor [5]). Und wie die Religion kein bloßes Produkt der Intelligenz, so ist sie auch keine Moral allein. Aber sie knüpft an die bessere Hoffnung im Sterben die Forderung eines rechtschaffenen Wandels [6]).

Das Subjekt der Religion ist die Menschheit, aber diese nicht

---

1) 87, 14.
2) 92, 32.
3) 92, 37.
4) 86, 31. 36. 679—682.
5) 424 f.
6) Welker II, 530; vgl. Pott. 682, 17.

in allen ihren Gliedern. Der Dualismus der griechischen Mysterien ist von Clem. Alex. aufgenommen. Zwei Klassen, sagt er, giebt es unter den Menschen. Die einen wollen das Mysterium schauen, die anderen wollen es nicht. Aber auch unter den Wollenden gelangen nur wenige in den vollen Besitz desselben. Die Wahrheit nämlich ist zwar auf alle berechnet, aber das praktische Verhalten der Menschen zu ihr ist verschieden [1]). „Denn viele unter uns sind nach der Meinung des Apostels schwach und kraftlos, und viele schlafen" [2]). Vorherbestimmt zum Guten oder Bösen ist niemand. „Von der Schuld dessen, der das Beste nicht erwählt, ist Gott vollständig fern und keineswegs ihre Ursache. . . . Dem Betreffenden wird eben gemäß der göttlichen Providenz das Höchste, der Anfang des Glaubens, der Wunsch nach richtiger Lebensführung, des Verlangen nach der Wahrheit, die Spur der Erkenntnis, kurz die Möglichkeit zum Heil gegeben" [3]). Für alle also sind die Mysterien nicht. „Wenigen wird der Inhalt der Mysterien gezeigt" [4]). „Nur der Geistige vernimmt das Geistige" [5]). „Verständige Seelen, rein wie Jungfrauen, welche einsehen, daß sie in weltlicher Unwissenheit sich befinden, zünden des Licht an . . . und suchen die Wahrheit. Die Menge, sage ich, kann unmöglich wahrheitsliebend sein. Thyrsosträger giebt es viele, wahre Bacchanten wenige, wie Plato meint. Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt" [6]). Daher kommt dem gewöhnlichen Menschen das christliche Mysterium lächerlich vor, aber den Auserwählten erscheint es wunderbar [7]). „Die göttlichen Mysterien und jenes heilige Licht hat er (Jesus) denen mitzuteilen gestattet, welche sie fassen können. Nicht vielen hat er das, was nicht für viele war, offenbart, sondern wenigen, denen er wußte, daß es zukomme, welche es aufnehmen und sich danach bilden könn-

---

1) 323.
2) 321, 25.
3) 318, 14.
4) 685, 10.
5) 659, 35.
6) 655, 7.
7) 348, 21.

ten“ [1]). „Wenn du (mit Euripides) fragst: Welcher Art sind deine Orgien? so sollst du wieder hören: Arcana sind sie und nur für die Bacchanten“ [2]). Die geistig Blinden und Tauben lernen die Wahrheit nicht, dazu gehört die Reinheit des Herzens, die Christus, der wahre Hierophant, bringt: „Wie auch in den Mysterien das Uneingeweihte fern vom göttlichen Chorus treten muß“ [3]). Anspruch auf Seligkeit haben zwar schon die Getauften, aber den Lohn einer höheren Vollkommenheit erlangen nur die Auserwählten. „Auserwählte aber sind die aus Glauben zur Gnosis bestimmten“ [4]).

In fast endlosen Wiederholungen sucht Clem. Alex. den mystischen und esoterischen Charakter des Christentums aus den Worten Jesu und der Apostel nachzuweisen. Der Widerspruch zwischen seinem doppelten Dualismus: Christen und Nichtchristen, Pistiker und Gnostiker, und dem genuinen Charakter jener Religion bleibt ihm freilich verborgen [5]).

3. Weil die Religion das höchste Gut nur im Symbol darreicht, und die Erlangung desselben ein bestimmtes, persönliches Verhalten voraussetzt, deshalb ist die Form ihrer Mitteilung oder die Offenbarung allegorisch, aenigmatisch. An dieses zweite Grundprinzip der antiken Mysterien lehnt auch Clemens seine Lehre an. Form und Inhalt, meint er, gehören immer genau zusammen. Wo der Inhalt ein Geheimnis des Übersinnlichen ist, da wird die Form seiner Kundgebung das Symbol [6]). „Die wahre, über die Vernunft hinausgehende Weisheit vertraut nicht auf leeren Wortschwall, sondern auf unverwundbare Verhüllungen“ [7]). Dieses Bedürfnis hätten schon die Griechen erkannt [8]). Besonderen Fleiß verwendet Clem. Alex. auf den Nachweis, daß heilige Schrift und

---

1) 323, 21.
2) 638, 2.
3) 656, 31.
4) 803, 34.
5) Vgl. 493, 12 f. 682—686. 694.
6) 737.
7) 493, 13.
8) 737.

außerchristliche Mysterien nebst Philosophie in der Verwendung dieser Offenbarungsform gänzlich übereinstimmen [1]). Als Beispiel alttestamentlicher Allegorisierung wird die Stiftshütte, als Paradigma griechischer Symbolik der Schild des Zeus angeführt [2]). „Alle, sozusagen, unter Hellenen und Barbaren, welche sich mit der Religion befaßten, haben die Prinzipien der Dinge verhüllt und die Wahrheit durch Rätsel, Symbole, Allegorieen, Metaphern und andere derartige Figuren überliefert" [3]). Meistens haben sie natürlich diese Darstellungsweise den Worten und Riten des Alten Testaments entlehnt; an Pythagoras glaubt Clem. Alex. diese Importierung sogar nachweisen zu können [4]). „Kurz, Prophetieen (im Alten Testament) wie Orakel (im Heidentum) werden in aenigmatischer Form gegeben" [5]). Christus selbst habe sehr viel symbolisiert und gerade immer die größten Geheimnisse des Himmelreichs in Parabeln gekleidet: „Alles redete er in Gleichnissen und nichts redete er ohne Gleichnisse" [6]). Zugleich ist er auch der Enthüller aller früheren Symbolik [7]).

Aber die symbolische Form der Offenbarung hat auch einen pädagogischen, der Thatsache des Partikularismus der wahren Religionsverehrer entsprechenden Grund: „Alle Symbole sind den Menschen unverständlicher, nicht aus Neid, denn man darf Gott keine Leidenschaft zuschreiben, sondern damit die Forschung sich auf das Verstehen der Rätsel richte und so zur Auffindung der Wahrheit gelange" [8]). „In göttlicher Weise spricht die offenbarungsmäßig zu Hermas redende Kraft: Gesichte und Offenbarungen sind um der Wankelmütigen da, die in ihrem Herzen zweifeln, ob dem so sei oder nicht" [9]). Noch klarer erörtert er an anderer Stelle die

---

1) Vgl. 671—679. 692—696.
2) 664—670. 493 f.
3) 660—664.
4) 658, 5.
5) 657, 4.
6) 803, 3.
7) 679.
8) 659, 4.
9) 426, 35.

Notwendigkeit der Symbolik als des Prüfsteins der lauteren Herzen: „Man kann das, was in versteckter Weise gesagt ist, auf verschiedene Art annehmen .... Und weil sich dies so verhält, wird der Unerfahrene und Ungelehrige getäuscht, der Gnostiker aber nimmt es verständnisvoll auf" [1]). „Nach barbarischer Weise gebrauchen wir ungeformte und dunkle Redeweisen, die Wohlverständigen aber durchschauen ohne Kunst das ganze Gebilde der Auslegung" [2]). Die Allegorie findet also auch nicht aus ästhetischen, schriftstellerischen Interessen Verwendung: „Die Prophetie gebraucht die figürliche Redeweise nicht wegen der Schönheit der Diktion. Vielmehr, weil die Wahrheit nicht für alle ist, wird sie auf mannigfache Weise verborgen, und nur den in die Gnosis Eingeweihten, welche die Wahrheit um der Liebe willen suchen, erscheint das Licht" [3]).

4. Im Christentum ist die Offenbarung in „heiligen Schriften und Einrichtungen des Logos" niedergelegt [4]). Über erstere trägt Clem. Alex. in Analogie zum heidnischen Orakelglauben eine strenge Inspirationslehre vor. „Jene heiligen Schriften oder Volumina, welche aus diesen heiligen Buchstaben und Silben bestehen, nennt der Apostel göttlich inspiriert" [5]). Wie bekannt, decken sich diese ihrem Umfang nach bei Clem. Alex. nicht mit unserem heutigen Kanon. Nicht bloß hält er mehrere Apokryphen, besonders die den Heilsgesang singende Sibylle [6]) für göttlich angehaucht, sondern wie die griechischen Mysterien ihren ἱερὸς λὸγος und die mystischen Philosophenschulen ihre Geheimlehre hatten, so betrachtet er die mündliche Überlieferung als einen integrierenden Teil der christlichen Erkenntnisquellen. Die hieratische Sage der Eleusinien bezeichnete im Unterschied vom bloßen Mythus die in allegorisch-symbolische Form gekleidete tiefere Mitteilung der Götterschicksale in den Mysterien. Sie war in konzentriertem Sinne das geheime Element (ἀπόῤῥητα)

---

1) 680, 5.
2) 426, 22.
3) 805, 20.
4) 66, 3.
5) 71, 33
6) 66, 1.

des ganzen Kultus und wurde den Eingeweihten in mündlicher Überlieferung vom Priestergeschlecht der Eumolpiden, dessen traditioneller Besitz sie war, mitgeteilt [1]). Auch Clem. Alex. stellt für seine Methode des christlichen Unterrichtes den Satz auf: „Mysterien werden in geheimnisvoller Weise überliefert, damit im Munde des Sprechenden das Gesprochene sei. . . . Das Unsagbare (ἀπόῤῥητα), wie Gott, glaubt man nur dem Gesprochenen, nicht dem Geschriebenen" [2]). Die wahre Katechese ist diejenige, welche durch das Gehör geschieht [3]). Das Geschriebene ist wegen seines Doppelsinnes ungeeignet, als Vehikel der Wahrheit zu dienen. Das haben schon die Hellenen eingesehen, deshalb pflegen sie dem Merkur eine faule Granate zu opfern [4]). Christi Lehre war auch keine öffentliche Überlieferung, und daher soll sie auch nicht öffentlich, sondern durch geheime, mündliche Überlieferung weitergegeben werden [5]). „Nicht allen soll man alles unbesonnen auseinandersetzen und nicht dem Unreinen die Geheimnisse des Logos erzählen" [6]). Diese Regel habe schon der weise Pythagoras befolgt: „Die Gewohnheit des Pythagoras und die doppelte Gemeinschaftsweise mit den Bekannten, wobei die meisten Hörer, wenige aber nur, welche wirklich mit der Weisheit sich beschäftigten, Wissende genannt wurden, deutet darauf hin, daß einiges mitgeteilt, einiges aber den Meisten verborgen wurde" [7]). Das Ideal solcher Klasseneinteilung sieht er aber, wie wir später hören werden, in den Eleusinien. Die Thatsache dieser Arkandisziplin sucht Clem. Alex. auf religionsgeschichtlichem Wege teils in der Urzeit, teils im Christentum nachzuweisen, in letzterem an der Kette seiner eigenen Lehrer. Am Anfange seiner Stromateis [8]) erzählt er uns von seinen Reisen und seinen christlichen Lehrern. Der letzte war Pan-

---

1) Preller bei Pauly a. a. O., S. 320.
2) 323, 26 u. 38.
3) 248, 3.
4) 806.
5) 348.
6) 680, 8.
7) 681, 22.
8) 322 f.

taenus, die Biene von Sicilien: „Er, der die Blumen der prophetischen und apostolischen Wiese pflückte, pflanzte den Gemütern derer, die ihn hörten, eine unverfälschte Erkenntnis ein. Und diese bewahrten die Überlieferung der heiligen Lehre ohne Unterbrechung von Petrus, Jakobus, Paulus, den heiligen Aposteln her, so wie es der Sohn vom Vater empfing. Wenige aber sind den Vätern gleich. Und so sind diejenigen, welche den von den Vorfahren herrührenden apostolischen Samen aufgesammelt haben, auch zu uns gekommen" [1]). „Die Erkenntnis selbst ist in steter Succession von den Aposteln her in ungeschriebener Weise überliefert auf wenige herabgekommen" [2]). Diese aus dem Urchristentum herrührende Geheimtradition ist nun allerdings auch eine Summe von gewissen Lehren, wie er denn gesteht, daß man sie vergessen könne, daneben aber versteht Clem. Alex. unter derselben auch ein dynamisches Prinzip oder die Fähigkeit, die Schrift richtig auszulegen und die wahre, mystisch-philosophische Gotteserkenntnis bei sich und anderen hervorzurufen. „Nachdem der Heiland seine Apostel belehnt hatte, ist die ungeschriebene Tradition über die geschriebene auch auf uns in neue Herzen überliefert worden" [3]). Sie ist infallibel, denn ihre Vermittler sind inspiriert. Christus als erster Pädagoge „ist als Zaubermittel inwendig im Menschen und heißt Hauch Gottes" [4]). Pantaenus wird der mit dem Thyrsosstabe Berührte genannt [5]). Die Geheimtradition selbst nennt er den κανὼν ἀληθείας, der den Sinn der Schrift eröffnet [6]), oder den κανὼν γνωστικὸς, durch welchen Erkenntnis des Vaters und Sohnes möglich sei [7]) u. s. w. Am deutlichsten spricht er sich über dessen Wesen mit folgenden Worten aus: „Richtig", sagt die Schrift, „ist alles für diejenigen, welche Einsicht haben, d. h. für die, welche die von ihm selbst (von Christus über das Alte Testament) gegebene Exegese nach

1) 322, 14.
2) 771, 14.
3) 806, 35.
4) 102, 2.
5) 324, 11.
6) 806, 8.
7) 644, 2.

dem *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς* bewahren. Dieser kirchliche Kanon aber ist der Zusammenklang und die Übereinstimmung von Gesetz und Propheten mit dem gemäß der Erscheinung des Herrn überlieferten Testament" [1]). Die Häretiker besitzen diese wahre *παράδοσις τοῦ κυρίου* nicht. Daher sind sie auch „Mystagogen der Seele der Frevler" [2]). Die mechanische Auffassung der Arkandisziplin durch die spätere Zeit als Konglomerat nur von Belehrungen ist durch Clem. Alex. ausgeschlossen. Wie er denn oft genug seinen Gnostiker nicht als eine Encyklopädie von Kenntnissen, sondern als einen in seinem religiösen Selbstbewußtsein bestimmt formierten Christen aufgefaßt wissen will. Die Verwandtschaft mit den Epopten der Mysterien springt in die Augen. Gerade darauf weisen die neueren Kenner hin, daß denselben nichts ferner lag, als die Intention, durch doktrinelle Elemente Gedächtnis und Verstand der Eingeweihten anzufüllen [3]).

Clem. Alex. erzählt uns, daß sein eigenes Lebenswerk darin bestehe, durch mündliche Mitteilung der heiligen Geheimtradition an wenige in der Kirche zu wirken. Die Thatsache seiner schriftlichen Aufzeichnungen stehe mit diesem katechetischen Beruf in Alexandria nicht im Widerspruch: „Nicht ist diese Schrift zur Ostentation geschrieben, sondern Erinnerungen für das Alter sind nur darin aufgespeichert, ein Heilmittel gegen die Vergeßlichkeit, ein kunstloses Schattenbild jener einleuchtenden und lebendigen Reden, die ich zu hören gewürdigt worden bin, sowie jener seligen und hochschätzbaren Männer" [4]). Manches sei so wie so schon seinem Gedächtnis entschlüpft [5]). Seine Ausführungen bezwecken, diejenige Erkenntnis hervorzurufen, welche dem eigentlichen Schauen der Eingeweihten (*ἐποπτικὴν θεωρίαν*) noch vorausgehe. Sie sei zwar auch ein Arkanum, aber doch noch in beschränkterem Sinne. Die vollen

1) 803, 8.
2) 897, 42.
3) Preller a. a. O., S. 312.
4) 322, 2.
5) 324, 24.

Geheimnisse solle man nicht in seinen Schriften, sondern in seinem mündlichen Unterricht suchen [1]). Was er wirklich von Erkenntnis in diesen mitteile, dessen Verständnis werde außerdem schwierig gemacht durch seine dunkle Darstellungsweise. Daher sagt er am am Ende des 7. Buches des Stromateis: „Wir haben nun das moralische Kapitel (im Gegensatz zu seiner die höchsten Mysterien enthaltenden Physik, welche vom 8. Buche an beginnen sollte) summarisch und sporadisch behandelt, hier und da, wie wir das versprochen hatten, dogmatische Fragen anregend und einstreuend, sodaß es den Uneingeweihten nicht leicht ist, die heiligen Überlieferungen zu erspähen" [2]). Spätere Katecheten freilich, hofft er, werden aus seinen Büchern viel lernen [3]). Diesen mysteriösen Charakter seiner Schriften veranschaulicht er dann durch das Bild von dem Garten, wo Blumen von sehr verschiedenem Wert untereinander verstreut wachsen. Der Name Stromateis solle schon äußerlich denselben andeuten [4]).

5. Der geschichtliche Vorgang, an welchen sich für die Eingeweihten der antiken Mysterien die Hoffnung auf eine Erlösung knüpfte, war nicht eine That der Gottheit, sondern die Mysterienanstalt selbst mit ihren beseligenden Einrichtungen. Das Seligkeitsgefühl der Mysten kam zustande als Produkt derjenigen psychologischen Wirkung, welche das dort Geschaute auf ihr Gefühl ausübte. Was sie aber dort erlebten, waren jene ἀπόῤῥητα, mystische Belehrungen und Schaustellungen, welche mit dem Mythus über irgendeine Gottheit zusammenhingen und darauf hinausliefen, teils eine innere Erbauung, teils eine heftige Gemütserregung hervorzurufen. Bewahrer und Spender dieser Gnadengaben waren die Priestergeschlechter. Das Bewußtsein der Sünde und der Notwendigkeit ihrer Sühne war allerdings auch den heidnischen Mysterien eigen, und es that sich kund in der Forderung von Reinigungen und Büßungen, welche der Weihe vorangingen. Aber

[1]) 324 f.
[2]) 901, 30.
[3]) 348, 35.
[4]) 901 f.

ihr Charakter war bloß der einer Vorbereitung, und ein positives Seligkeitsmoment wohnte ihnen nicht inne. Dessen Begriff hing ab von der Auffassung der Religion als eines Mysteriums und war daher identisch mit der Enthüllung dieses Mysteriums in Wort und symbolischer Handlung. Danach hießen auch die Einweihenden entweder Lehrer oder Hierophanten. Nach diesem Vorbilde hat Clem. Alex. seine Soteriologie geformt. Den Gekreuzigten, welcher für Paulus den Mittelpunkt des Heils ausmachte, verkündigt Clem. Alex. schon nicht mehr. Zwar weiß er von Christus, daß derselbe die Taufe eingesetzt hat, welche als Bad der Wiedergeburt uns reinigt von allen Sünden, aber der höchste Zweck seiner Epiphanie auf Erden war der, die Menschen das Geheimnis Gottes schauen zu lassen. „Der Logos selbst ist das geoffenbarte Mysterium“ [1]). Er kam, „zu öffnen den Blinden ihr Gesicht, den Tauben ihr Gehör, ... Gott den Unverständigen zu zeigen“ [2]). „Der Logos Gottes ist Mensch geworden, damit auch du von ihm lernst, wie der Mensch Gott werden könne“ [3]). „Der Logos, welcher als Demiurg bei der ersten Schöpfung uns das Leben gab, erschien als ein Lehrer, um später als Gott uns das ewige Leben darzubieten“ [4]). „Die Religion, um nach Kräften den Menschen Gott gleich zu machen, bestimmt Gott als geeigneten Lehrer, der den Menschen nach Würdigkeit Gott gleich machen kann“ [5]). „Erzähle mir von deinem Vater, dem wahren Gott; deine Erzählungen werden mich erlösen, dein Lied wird mich lehren, daß ich bis jetzt, Gott suchend, geirrt habe. Wenn du mich führst (φωταγωγεῖς), Herr, so werde ich durch dich Gott finden und den Vater von dir erlangen und so dein Miterbe werden“ [6]). Christus ist der gute Pädagoge: „denn da zur Erfassung des Seienden die Seele zu schwach war, bedurften wir eines göttlichen Lehrers. Es erschien

1) 251, 22
2) 6, 10.
3) 8, 30.
4) 7, 14 f.
5) 71, 24.
6) 88, 4.

der Heiland als Lehrer und Darbieter des guten Besitzes, des unaussprechlichen (ἀπόῤῥητον) und heiligen Erkenntnisinhaltes der göttlichen Providenz“ [1]). Das ist der Lehrer, der dem Gnostiker die Geheimnisse weist“ [2]). Seine Fleischwerdung war wesentlich dadurch bedingt, daß er nur als Mensch ganz und voll uns die Mysterien offenbaren konnte, — eine voranselmsche Lösung des christologischen Problems [3]).

Mit dieser theologischen Darstellung des prophetischen Amtes Christi hält die dramatische Nachbildung desselben nach den symbolischen Riten der Mysterien gleichen Schritt. Hier tummelt sich förmlich das reiche Wissen des Clem. Alex. um alle die Kleinigkeiten von Sitten dieser antiken Anstalten und seine Liebhaberei, sie in seiner Religion nachzuahmen. Es ist bekannt, eine wie große Rolle die Musik in jenen Kulten spielte. Sie war ein Haupthebel, das gepriesene Außer-sich-sein des Gemütes hervorzubringen. Clem. Alex. verachtet diese wüsten, aufregenden Gesänge, die nur zu häßlicher Ausartung Veranlassung gäben. An Christum solle man glauben. „Das ist der neue Gesang: die jetzt unter uns aufleuchtende Erscheinung des im Anfang und vor ihm seienden Logos“ [4]). Die Propheten mit ihren Verheißungen bilden den musikalischen Chor, Johannes der Täufer ist der Vorsänger [5]). In anderer Wendung heißt Christus selbst das Instrument, welches den Preis Gottes ertönen lasse und die Menschen in die Stimmung des h. Geistes versetze [6]). Auf den Festschwarm der Bacchanten und Mänaden anspielend sagt er: Auch die Christen vermöchten die heilige Prozession derer zu sehen, welche ihnen Gott wahrhaftig zeigen. Diese seien Moses und die Propheten als seine Konbacchanten (συνθιασῶται) [7]). Die Sitte der Eleusinien, in ihren mystischen Festfeiern den Eumolpidenkrieg aufzuführen, schwebt

[1]) 100, 30; 647, 33.
[2]) 831, 35; 323, 19.
[3]) 833.
[4]) 7, 12.
[5]) 8 f.
[6]) 5, 24.
[7]) 67, 5.

ihm vor, wenn er sagt: „der Herr erbarmt sich unser und läßt in der Weise des Kriegsmarsches das Lied des Heils erschallen“ [1]). Der christliche Schlachtruf laute: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Und der Dolmetscher dieser an die tessera Eleusiniorum erinnernden Parole ist Paulus [2]). Anspielend auf die Prozession der Eingeweihten sagt er ferner: „Die Einheit vieler, die aus der Vieltönigkeit und Zerstreuung die göttliche Harmonie erlangt hat, wird zu einem Einklange, dem Chorführer und Lehrer, dem Logos folgend und in der einen Wahrheit ausrufend: Abba Vater“ [3]). Auch die Christen haben ihre heilige Tragödie der Göttergeschichte, deren Anblick beseligt: „Ungekannt trug er (*ὑπεκρίνετο*) das Heilsdrama der Menschwerdung vor . . . . denn er war der wahre Kämpfer und Kampfgenosse der Kreatur . . . . Er ist der Bundstifter, der Friedemacher und unser Retter, der Logos, die Lebensquelle“ [4]). Die Lichterscheinungen der Pannychiden geben Veranlassung, Christum das aufgehende Licht zu nennen [5]). Er ist aber auch der Hierophant, welcher den Mysten versiegelt und erleuchtet [6]). „Gerade so wie es die Tragödien beschreiben, verfährt der Heiland und weiht uns (*μυσταγωγεῖ*) in die Mysterien ein“ [7]). Alle jene Bezeichnungen der priesterlichen Funktionen wie *ἱεροφάντης*, *φωταγωγῶν*, *δεικνύων*, *μυσταγωγῶν* kehren in der Anwendung auf Christum häufig wieder [8]).

Aber auch andere mythologische Vorstellungen werden herangezogen, um als Parallele für das Heilswerk Christi zu dienen. So wird Christus „der päonische Arzt“ genannt, welcher durch seine Fleischwerdung die Krankheiten der Menschen geheilt habe [9]). Mit diesem Namen beehrten die Alten den Apollo, aber auch den

1) 68, 16.
2) 72.
3) 72, 25.
4) 86, 15.
5) 72, 19.
6) 92, 30.
7) 637, 25.
8) Vgl. 92, 33; 679, 6; 88, 7.
9) 100, 35.

Dionysos [1]). Einmal sagt Clem. Alex.: „Alle Vergehen werden durch das päonische Heilmittel, die Taufe des Logos, aufgehoben“ [2]). Die irdischen Reichtümer vergleicht er mit Schlangen, die den Menschen leicht beißen können. Aber der Zaubergesang (ἐπῳδή) des Logos tötet dieselben [3]). Zum Verständnis dieser Stelle diene die Bemerkung, daß namentlich bei den Ägyptern und im thracischen Dionyskultus Schlangen eine Rolle spielten, und daß die Beschwörungsformeln der Priester über diese Tiere ἐπῳδαὶ hießen [4]).

6. Die Mysterien stellten ihren Verehrern als höchstes Gut die Unsterblichkeit in Aussicht. An diese Hauptvorstellung knüpften sich noch allerhand mystische Hoffnungen auf das Schauen Gottes und auf potenzierte Erdenfreuden. Dem biblischen Christentum ist jene Perspektive auf ἀθανασία und ἀφθαρσία fremd. Clem. Alex. aber hat dieselbe in seiner Vergeltungslehre und Eschatologie eröffnet. Die Quintessenz der Erlösung bestehe darin, „die φθορὰ aufzuheben, den Tod zu besiegen“ [5]). „Das ursprüngliche Leben hat uns Christus verliehen und uns die Fähigkeit zurückgegeben, später gottähnlich zu werden“ [6]). Darauf laufe im Christentum alles hinaus, daß wir ewig leben [7]). Unsterblichkeit allein macht uns zu Miterben Christi [8]). „Er hat den Tod auf das Leben gekreuzigt, den Menschen dem Verderben entrissen, ihn in den Äther erhöht, aus Vergänglichkeit in Unverweslichkeit umgepflanzt“ [9]). „Mit einem Wort: Er schenkt dir das Leben. Und wer ist dieser? Vernimm es in kurzem: es ist der Logos der Wahrheit, der Logos der Unsterblichkeit, . . . der das Verderben verscheucht, den Tod verfolgt, in den Menschen einen Tempel erbaut hat, damit er Gott

---

1) Welker I, 429.
2) 116, 13.
3) 312 f.
4) Welker III, 143.
5) 6, 13.
6) 7, 17.
7) 87, 23.
8) 88, 9.
9) 88, 28.

in ihnen aufrichtete"[1]). Vollständige Vergottung an Leib und Seele ist das höchste objektive Gut des Menschen, und ein besonders kräftiges Mittel seiner Aneignung ist die Eucharistie; der Modus der Speisung, die zu den symbolischen Handlungen (δρώμενα) gehört, ist nach Clem. Alex. ein geistiger. „Das Blut des Herrn ist ein zweifaches. Einmal ist es ein fleischliches, und durch dieses sind wir vom Untergange erlöst worden. Dann aber ist es auch ein geistiges, und das ist dasjenige, mit welchem wir gesalbt worden sind. Christi Blut trinken heißt des Herrn Unsterblichkeit teilhaftig werden. Die Kraft des Logos ist der Geist, wie die des Fleisches das Blut. Wie also der Wein dem Wasser, so wird dem Menschen der Geist zugemischt. Und der gemischte Wein giebt den Genießenden den Glauben, der Geist aber führt zur Unsterblichkeit. Die Mischung beider aber, des Trankes und des Geistes, heißt Eucharistie, d. h. gepriesene herrliche Gnade. Und welche im Glauben Teilnehmer sind, die werden geheiligt an Körper und Seele"[2]). Die Vergottungs- und Unsterblichkeitstheorie wird von Clem. Alex. öfters auch noch durch den echt griechischen Gedanken modifiziert, daß in jenem Endziele die wahre Schönheit des Menschengeschlechtes beruhe[3]). Insofern die Unsterblichkeit das besonders hervorstechende Attribut Gottes ist, nennt Clem. Alex. dasselbe wohl auch die Gottähnlichkeit. Er benutzt daher ohne weiteres die eschatologische Formel des Plato: „Das Ende ist die Gottähnlichkeit"[4]). Mit ihr korrespondiert, wie auch die Mysterien lehren, die ἀποκατάστασις[5]). „Wir müssen uns anstrengen, Männer in der Weise eines Gnostikers zu werden, und so lange wir noch im Fleische sind, so viel als möglich die Vollkommenheit zu erlangen, und besorgt hier um die vollständige Harmonie gemäß dem Willen Gottes hinzueilen zu der ἀποκαστάστασις der vollendeten Edelgeburt und Gottverwandtschaft"[6]). Daß es

1) 90, 38.
2) 177, 24.
3) 251 f.
4) 500, 36.
5) 502, 10.
6) 624, 25.

sich bei derselben um eine Umwandlung der Seele und des Leibes handelt, wird an einer passenden Stelle von Clem. Alex. ganz ausdrücklich betont. Wenn Paulus, behauptet er, davon rede, daß wir den ganzen Menschen als vollkommen in Christo darstellen, so sei der Ausdruck „ganzer Mensch“ besonderer Beachtung wert: „*πάντα ἄνθρωπον* sagt er, d. h. soviel wie *ὅλον ἄνθρωπον*, nämlich den an Seele und Körper gereinigten“ [1]). Im Pädagogen und im 6. Buch der Stromateis beschreibt er nach Art der mittelalterlichen Mystiker die Stufen zum Himmel, und deren letzte ist die Unsterblichkeit [2]). Der tiefste Inhalt aller Erkenntnis sei die Wissenschaft um jenes Geheimnis, daß wir nach Gottes Ebenbilde geschaffen sind, um einst, wie er selbst, unsterblich zu werden [3]). Griechisch und mystisch ist endlich auch die weitere Vorstellung von der Verschiedenheit des Lohnes, welcher am Ende der Tage den einzelnen Gläubigen je nach den Graden ihrer Heiligung zuteil wird. „Es giebt verschiedene Aufenthaltsorte, je nach der Würdigkeit der Gläubigen“ [4]).

7. In der Frage nach der subjektiven Aneignung dieses höchsten Gutes laufen die philosophischen und die mystischen Anschauungen des Kirchenvaters zusammen. Seine Schilderung des Gnostikers als des christlichen Ideals enthält unzweifelhaft auch platonische und stoische Elemente. Aber die Harmonie der kultischen ist damit nicht durchbrochen. Durch den Tribut, welchen er, mitten im Bildungsstrom seiner Zeit stehend, hier seinen philosophischen Interessen gezollt hat, wird der Versuch, das Christentum formell dem griechischen Mysterienwesen zu accommodieren, eigentlich nur ergänzt; und zwar deshalb, weil schon die platonische, noch mehr aber die zeitgenössische Philosophie und das religiöse Leben eine gemeinsame Basis in dem erkenntnistheoretischen Axiom hatten, daß man das Transscendente weniger durch den Intellekt als durch die praktische Vernunft, speziell durch das Gefühl erfassen könne. Die

1) 683, 7.
2) 113, 24; 774 f.
3) 788.
4) 797, 22.

Geschichte der nachchristlichen Philosophie bestätigt diese Bemerkung des näheren. Was die Mysterien anbetrifft, so sagt Preller [1]): „Das Charakteristische an ihnen ist das Sentimentale, Ekstatische", oder wie er es an anderer Stelle [2]) ausdrückt, „die Erbauung des Gemütes". Welker [3]) hat ausführlicher den Nachweis geliefert, daß das eigentlich Sakramentale in denselben das Schauen und Eingreifen des Überirdischen im Gefühl gewesen ist.

Bereits Reinkens [4]) hat die falsche Ansicht zurückzuweisen gesucht, als ob der Begriff der clementinischen γνῶσις nur im Sinne der dialektischen Erkenntnis zu fassen sei. Er sagt: „Nulli alii subjici potest (ἡ γνῶσις) commutationi in melius nisi ad contemplationem ascensioni. Neque omnino, ut hoc repetam, in causis credendi reperiendis ἡ γνῶσις cernitur sed in creditis penitus intelligendis et tanquam intuendis; est enim ipsa visio quandam . . . constans rerum contemplandarum potestas. Est porro ‚contemplatio', ‚θεωρία'. Diese Worte werden durch alle einschlägigen Aussagen des Clem. Alex. bestätigt. Das Höchste, was der Gnostiker in der Erkenntnis leisten kann, ist eine durch Kontemplation gewonnene theologia negativa [5]). Inhalt dieser Kontemplation ist Christus: „Wenn du Gott wahrhaftig sehen willst, werde der Gott geziemenden Reinigungen teilhaftig, nicht teilhaftig Lorbeerblätter und anderer Gewinde, welche aus Wolle und Purpur geflochten zu werden pflegen, sondern umwunden mit Gerechtigkeit, umsteckt mit den Blättern der Mäßigkeit ringe danach, daß du Christum findest. Denn „ich bin die Thür, sagt er" [6]). Am Anfange aller Segnungen steht also die Entsündigung (καθάρσια). Wo keine Heilung, da ist auch keine Heiligung [7]). Das ‚καθαρὸς καρδίᾳ', die stehende Formel der Mysterien, wird von Clem. Alex. accep-

1) Griech. Myth. I, 397. (Ausgabe von 1854.)

2) Bei Pauly a. a. O., 318.

3) II, 536—540.

4) De Cl. presb. Alex. homine, scriptore . . . Wratsl. 1851. p. 29 sq.

5) 688. 737. 793.

6) 9, 30.

7) 651 f.

tiert [1]). Zwischen diesem Zustand und der Kontemplation befinden sich aber noch einige Stufen der Vervollkommnung. Hier tritt nun die gnostische Terminologie von *πίστις* und *γνῶσις* ein. Das erste ist der Glaube. Sein Begriff bei Clem. Alex. ist im ganzen bekannt. Er stellt ihn vor als in der Taufe durch göttliche Wunderkraft nach voraufgehender christlicher Pädagogie gewirkt [2]). Sein Wesen besteht in der Anerkennung überlieferter Axiome [3]). Dieser Glaube muß nun fortgeführt werden zu einer praktischen Erkenntnis: „Wie willst du Gott lieben und den Nächsten, wenn du nicht philosophierst?“ [4]). „Wer sich zu einer Handlungsweise getrieben fühlt, der nimmt erst einen Begriff dieser Handlungsweise in seinem Verstande auf“ [5]). „Niemand kann suchen noch zweifeln noch zustimmen noch verwerfen, ohne einen vorherigen Glauben“. „Der Glaube ist eine freiwillige Prolepsis“, aber er muß vom Intellekt begriffen sein [6]). Darum „weder Erkenntnis ohne Glauben, noch Glauben ohne Erkenntnis“ [7]). Der sündenvergebende Glaube ist unmittelbar, der werkthätige muß erst durch die Erkenntnis vollendet sein [8]).

Die Erkenntnis ist zunächst eine wissenschaftliche, auf dialektischem Wege gewonnene. Sie zeigt die Zusammenhänge des Glaubens, begründet und verteidigt ihn. Daher die allgemeinen Gesichtspunkte, nach denen das wissenschaftliche Verständnis des Glaubens dargelegt wird, der Philosophie entspringen. Aber auch diese Art der Erkenntnis weist, wie wir das in der mittelalterlichen Mystik wiederfinden, noch über sich hinaus. Heidnische Dialektik und Kunst sind zwar Führer auf Christum. „Des Weisen letztes Ziel aber ist die Kontemplation“ [9]). „Alle heilsamen Bekehrungen

1) 835, 34. 865, 23.
2) 112 ff.
3) 434. Vgl. Herzog, Realencykl. 2. Aufl. III, 276.
4) 299, 17.
5) 736.
6) 432, 36.
7) 437, 4.
8) 643, 11.
9) 771, 9.

und Lebensschickungen führen endlich zum Schauen Gottes“ [1]). Die Erkenntnis an sich ist nur eine Notbrücke: „Sie führt aber leicht zu dem der Seele Verwandten, Göttlichen und Heiligen weiter, und durch ein eigenartiges Licht leitet sie den Menschen zu mystischem Wachstum, bis sie ihn, der reines Herzens ist, an den höchsten Ort der Ruhe zurückgestellt hat, ihn lehrend, Gott wissentlich und faßbar von Angesicht zu Angesicht zu schauen“ [2]). Das unfehlbare Organon der Wahrheitserkenntnis ist also das unmittelbare, im innersten Selbstbewußtsein vor sich gehende Ergriffensein des Menschen von den himmlischen Dingen. Durch diesen Vorgang im Gefühl wird der Mensch in realer Weise in die Gemeinschaft mit Gott versetzt [3]). Er tritt selbst aus seinen irdischen Schranken heraus und gerät so in den Zustand der Verzückung. Hier also wie in den Mysterien ist die Ekstase die irdische Form der Seligkeit. Clem. Alex. beschreibt den Gipfel des Gebetslebens folgendermaßen: „Wir versuchen den Körper von der Erde abzuziehen, erheben die Seele im Verlangen nach Besserem und zwingen sie, in das Heilige einzutreten, mutig die Fessel des Lebens verachtend. Denn wir wissen wohl, daß der Gnostiker gern aus der ganzen Welt, wie die Juden einst aus Ägypten, heraussteigt, um ganz offenbar zu zeigen, daß er Gott am nächsten sei“ [4]). Anknüpfend an Plato sagt er: „Wessen Seele die erschaffene Welt überspringt, bei sich selbst nur weilt und mit den Ideeen verkehrt, der ist engelgleich geworden, wird bei Christus sein und in der reinen Kontemplation leben, immer den Willen Gottes betrachtend“ [5]). Und Clem. Alex. empfiehlt an derselben Stelle diesen Zustand als etwas Erstrebenswertes. In mystischer Weise nennt er denselben Licht, Schauen, Einigung mit der Monas u. s. w. [6]).

Dieser heilige Orgiasmus des Christen ist aber, wie auch in den antiken Kulten, auf lange Dauer nicht berechnet. Bleibend ist

---

1) 834, 23.
2) 865, 35.
3) 837 f.
4) 854, 11.
5) 634, 36.
6) 581. 634.

nur die mystische Erbauung und Ruhe des Herzens. Und diese mündet in der Übung der Liebe. Die Erkenntnis bei Clem. Alex. hat also eine durchaus praktische Abzweckung. Er legt sich selbst einmal die Frage vor: „Worin besteht eigentlich die Erkenntnis?" Und er antwortet: „In der Frömmigkeit" [1]). Übereinstimmend damit wird von ihrem Ursprunge gesagt: „Nicht ein leeres Geschwätz nennen wir die Erkenntnis, sondern eine gewisse göttliche Einsicht und jenes Licht, das in der Seele aus dem Gehorsam gegen die Gebote geboren ist" [2]). Auch die Mysterien dringen auf eine ethische Bethätigung der in der Kontemplation gewonnenen Stimmung. Welker [3]) sagt: „An die bessere Hoffnung im Sterben knüpfte die Telete natürlich und notwendig die Forderung der Frömmigkeit." Die darüber uns noch erhaltenen Schwurformeln der Eingeweihten lauten überaus ernst. Mit besonderer Energie wendet sich Clem. Alex. der sittlichen Aufgabe der christlichen Mysten zu. Sie ist gelöst, wenn der Mensch durch sein Verhalten eine Harmonie des eigenen Lebens darstellt als Abbild der göttlichen Harmonie, — ein durchaus mystischer Gedanke. Mönchische Askese will er nicht, Mönche kennt er nicht. Diese geforderte Durchdringung der Sinnlichkeit mit höherem Leben vermag nur die Liebe in allen Stücken zu bewirken. „Erst wer bis zur Liebe fortgeschritten ist, der ist wahrhaftig selig" [4]). „Ich bin der Ansicht, daß Milde und Menschenliebe und innige Frömmigkeit gegen Gott die Regeln für die Vergottung des Gnostikers seien" [5]). „Durch den Glauben die Erkenntnis, durch die Erkenntnis die Liebe, durch die Liebe das Erbe" [6]).

Alle die genannten Tugenden vereinigt in sich der christliche Gnostiker, dessen Idealbild immer wieder zu beschreiben er nicht müde wird. Dieser Gnostiker ist mit den Kenntnissen und Fertigkeiten des Heidentums ausgerüstet, er steht immer bereit, die Wahr-

1) 71, 8.
2) 531, 23.
3) II, 530.
4) 597, 16.
5) 836, 7.
6) 865, 5.

heit seiner Religion wissenschaftlich zu beweisen und zu verteidigen. Aber höher an Wert als diese weltliche Bildung steht der Besitz seiner spezifisch christlichen Eigenschaften. Er glaubt, er erkennt, er liebt, er ist wie ein Gott auf Erden [1]). Die Griechen und Barbaren mögen vieles wissen, aber nur der mit jenem Tugendkranz begabte Mensch ist der wahre Gnostiker [2]). „Der Gnostiker ist wahrhaft nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes, der Gott, so viel er kann, nachahmt und nichts vorüberläßt, um diese Ähnlichkeit zu erlangen, enthaltsam ist, geduldig, richtig lebend, ein Herr über die Begierden, barmherzig, Gutes thuend, so viel er kann, in Worten und Werken" [3]). Und ferner: „Der, welcher als Gnostiker des heiligen Habitus teilhaftig geworden ist, lebt in der Kontemplation, verkehrt in reiner Weise mit dem Göttlichen und kommt so dem Zustand leidenschaftloser Identität immer näher, so daß er nicht Wissen hat und Erkenntnis besitzt, sondern selbst Wissen und Erkenntnis geworden ist" [4]). Liebe aber und Erkenntnis „sind die gnostischen Wohnungen, welche aufgebaut werden auf dem Fundament des Glaubens an Christum" [5]). Der Gnostiker auch allein hat die Fähigkeit, die rätselhafte Form des christlichen Mysteriums, von der früher die Rede war, ganz zu verstehen. Und seine höchste Aufgabe besteht darin, durch Unterweisung andere in dieses Geheimnis einzuführen: „Ein Dreifaches gehört also zu unserem Philosophen, erstens die Kontemplation, zweitens die Erfüllung der Gebote, drittens andere gute Männer zuzurichten" [6]). Wie denn auch nach Prellers [7]) Ansicht in den griechischen Mysterien die Mystagogie das letzte, praktische Resultat der Epoptie gewesen ist. Und wie dort zur Verwaltung des Amtes eines Hierophanten die Vokation durch die anderen, nicht eine neue Weihe das Entscheidende war, so polemisiert auch Clem. Alex. gegen diejenige

---

1) 634. 837.
2) 349 f.
3) 480, 11.
4) 581, 23.
5) 660, 11.
6) 453, 16; 830.
7) Bei Pauly a. a. O. V, 322.

Strömung seiner Zeit, welche den Priesterbegriff in der Kirche bereits zu überspannen anfing: „der ist in Wahrheit Presbyter der Kirche und ein rechter Diakon des göttlichen Willens, welcher thut und lehrt, was des Herrn ist . . . nicht aber der als Presbyter für gerecht gehalten wird, sondern der als Gerechter in das Presbyterium gewählt ist“ [1]).

8. Noch vollständiger als die abstrakten Lehren vom Heilswege decken sich die ihnen entsprechenden gnadenvollen Institutionen der Heilserlangung bei Clem. Alex. und in den Mysterien. Namentlich mit den Weihen in den Eleusinien hat die von Clem. Alex. aufgestellte Stufenfolge des christlichen Katechumenats die größte Ähnlichkeit. In einem sehr bemerkenswerten Zusammenhange [2]) spricht er vom Opfer Christi, das als Heilsfaktor am Anfange jedes Christenlebens stehe. Er bemerkt weiter: „Ganz sachgemäß bilden auch in den griechischen Mysterien den Anfang Reinigungen, wie bei den Barbaren die Taufe. Dann folgen die kleinen Mysterien, welche die Elemente der Lehre und Vorbereitung auf das, was noch kommen soll, in sich fassen. In den das Ganze betreffenden großen Mysterien lernt man nicht weiter, sondern schaut und ergreift den Geist, die Natur und die Dinge an sich. Eignen wir uns also den Sühnungsvorgang an durch das Bekenntnis (*ὁμολογία*), den Vorgang des Schauens aber durch völlige Entselbstigung (*ἀναλύσει*), zur Urerkenntnis durch die Entselbstigung vorschreitend, anfangend mit dem, was diesem (letzten Vorgang) untergeordnet ist . . . . Wenn nun alles entfernt ist, was zum Körper gehört und was unkörperlich genannt wird, so laßt uns stürzen in die Größe Christi und in Heiligkeit, von da in dessen Unendlichkeit vordringen und zu der Erkenntnis des Allmächtigen gelangen, erkennend nicht was ist, sondern was nicht ist.“ Der erste Akt der Einführung in das Heilsgeheimnis ist also die Abwaschung von früheren Befleckungen. Dieser Akt heißt im Christentum die Taufe. Sie steht als erster Weiheritus am Eingang zu den Mysterien und ist als solcher Gegenstand der disciplina arcani. „Als

---

1) 793, 4.
2) 688, 28.

Getaufte werden wir erleuchtet, als Erleuchtete adoptiert, als Adoptierte geheiligt (τελειοῦ μεϑα), als Geheiligte unsterblich." ... „Auf verschiedene Weise wird diese Handlung benannt: Gnade, Erleuchtung, Vollendung, Bad. Und zwar Bad, weil wir die Sünden abwaschen. Erleuchtung, weil wir durch dasselbe jenes heilige und wahre Licht, d. h. das göttliche Licht erblicken. Vollendung, weil ihm nichts mehr fehlt" [1]). Gemäß dieser Wirkungskraft soll die Taufe höher als alle irdischen Güter geachtet werden [2]). Der würdige Empfang der Taufe setzt eine Vorbereitung der Katechumenen voraus, welche in der Mitteilung der wichtigsten Heilswahrheiten, in der Mahnung zur Buße und in der Anleitung zum Glauben besteht [3]). Diesen Unterricht nenne er die Anfänge der christlichen Pädagogie, deren Ende das Schauen Gottes und das Thun heiliger Werke sei [4]). Die Lehrgegenstände selbst sollen geheim gehalten werden: „Mysterien sind auch diejenigen Dinge, welche den eigentlichen Mysterien vorangehen" [5]). Die Dauer dieses Noviziats soll drei Jahre sein. Denn nicht bedeutungslos schreibe das alttestamentliche Ackergesetz vor, die Felder drei Jahre lang zu reinigen und zu pflegen und erst im vierten Jahr daraus Frucht zu ziehen. Das sei eben prophetisch gesagt mit Bezug auf das christliche Katechumenat [6]). Diese Katechumenen werden im Vergleich mit den Eingeweihten Kinder genannt [7]).

Die Sühnungen, Büßungen und die erste Weihe im Akte der Taufe sind nur der Eingang zum Mysterium. Auf die καϑάρσια folgen die μικρὰ μυστήρια oder die μύησις im allgemeineren Sinne. Dieses zweite Stadium der Vorbereitung auf die ἐποπτεία wird bei Clem. Alex. durch die Weiterführung des Glaubens zur Gnosis ausgefüllt. Wie man sich dieselbe zu denken hat, das ist bereits oben im 7. Kapitel bei der Frage nach der subjektiven An-

---

1) 113, 24.
2) 241, 28.
3) 116, 15—32.
4) 117, 18; 736, 10.
5) 325, 9.
6) 479, 23.
7) 119, 33.

eignung zur Sprache gekommen. Die Schriften des Clem. Alex. bieten hierfür gleichsam einen Anschauungsunterricht. Daß derselbe bemüht ist, auch für diese Stufe die Solidarität mit den heidnischen Vorbildern aufrecht zu erhalten, geht aus Folgendem hervor: Wie alle Weihen der Eleusinien den Sinn einer immer intensiveren, vollkommneren Abwaschung von aller Unreinheit haben, so wird auch von Clem. Alex. jene Metamorphose des Glaubens zur Erkenntnis ein Expiationsmittel genannt: „Die Gnosis ist geschickt zur Entsündigung und geeignet zu jener willkommenen Umwandlung zum Besseren“ [1]). Und ferner: „Wenn die Seele des Gnostikers auf verschiedene Weise durch die Abstreifung der irdischen Leidenschaften geheiligt ist, so wird auch der Körper geheiligt“ [2]). Der Myste wird nun auch des Mysteriums der Eucharistie teilhaftig und empfängt in ihrem Genuß eine ganz besondere Weihe. Die Ähnlichkeit derselben mit Gebräuchen im Cybelekultus und in den Eleusinien wird von Clem. Alex. notiert, gleichzeitig aber der unvergleichliche Vorzug des christlichen Abendmahles vor den heidnischen Festfeiern auf das Nachdrücklichste hervorgehoben [3]).

Die dritte und höchste Stufe des Katechumenats, zugleich dessen Ende ist die der Epoptie und wahren Gnosis, wo der Christ die Exerzitien der mystischen Erkenntnis hinter sich hat, alle Stadien der Weihen unter ernstem Bemühen durchgemacht hat und nun als Teilnehmer an den „großen Mysterien“ Gott schaut und liebend ihn verehrt. Den Eintritt in dieselben bildete in den Eleusinien die *μύησις* im engeren Sinne. Für Clem. Alex. ist sie der Ort, wo die allerletzten, geheimsten Belehrungen dem Mysten gegeben werden: „Laßt uns nun zu der gnostischen Weltbetrachtung vorgehen, nachdem wir vor den großen in die kleinen Mysterien eingeweiht worden sind, so daß der göttlichen Hierophantie nichts im Wege steht, nachdem dasjenige gereinigt und geordnet ist, was vorher zu wissen und zu überliefern war. Die nunmehr nach dem Wahrheitskanon der gnostischen Überlieferung dargebotene Welt-

[1]) 865, 27.
[2]) 770, 26.
[3]) 13, 34; 18, 5.

betrachtung, besser gesagt die Epoptie ... steigt hinauf zum Gottesbilde“ [1]). Die Epoptie berechtigt endlich zu der höchsten Ehre, der Mystagogie, deren gereinigtes, vollkommenes Institut in der Katechetenschule zu Alexandria zu finden ist, und welche in den Schriften des Clem. Alex. eine beschränkte Veröffentlichung zugleich aber ein dauerndes Denkmal besitzt.

9. Bei aller Neigung des Clem. Alex. für die griechischen Mysterien dürfen jedoch auch nicht die Differenzen übersehen werden, in denen seine kirchlichen Ideale mit dem Geist und der Form jener Genossenschaften sich befinden. So sehr er auch dogmatisch deren leitendem Gedanken vom mysteriösen Charakter der Religion, vom Partikularismus ihrer Bekenner und vom Heilswege folgt, den Geist ihrer liturgischen Feiern will er nur in sehr modifizierter Weise in das Christentum übertragen wissen. Eher kann man sagen, daß die spätere griechische Kirche Elemente aus ihnen kanonisiert hat. Hätte aber unserem Kirchenvater die Aufgabe obgelegen, die theologisch angedeutete Accommodation an die bewunderten Vorbilder auch praktisch durchzuführen, er hätte von dem ganzen Zeremonienwesen jener Kulte soviel übrig gelassen, wie die Reformation vom katholischen Ritenballast. Anderseits wäre es falsch, wenn man meinte, die Umgestaltung der Kirche im Sinne des Clem. Alex. hätte zu einer bloß neuen Auflage der stoischen Schule oder zur Bildung irgendeines bestimmten rein philosophischen Zirkels geführt. Dann müßten zuvor die kultischen und mystischen Elemente aus seiner Theologie eliminiert werden. Was ihm als wahres Bild der Kirche vorgeschwebt hat, war vielmehr eine in Sitten und Zeremonien vergeistigte mystische Genossenschaft, wie er sie etwa von der pythagoreischen Schule gehört hatte, und wie sie wahrscheinlich auch bei den Gnostikern verwirklicht gewesen ist. Namentlich im 7. Buch der Stromateis hat er sich gegen die Annahme geschützt, als wolle er die phantastischen und sinnlichen Gebräuche der antiken Mysterien in die Religion des Logos einführen. Das sei, meint er, der Mangel jener Anstalten, daß sie zu einer geistigen, dem übersinnlichen Wesen Gottes entsprechenden Er-

---

1) 564, 30.

kenntnis und Verehrung desselben noch nicht vorgeschritten seien; sonst müßten auch ihre Institutionen einen würdigeren Charakter tragen [1]). Gegen diesen Materialismus und Naturalismus der heidnischen Gottesdienste wollen die Worte gerichtet sein, daß eine reine Seele der wahre Tempel Gottes sei, daß nicht ein Ort und eine äußere Vereinigung von Personen die Kirche Christi bilde [2]), daß der wahre Opferaltar aus der Schar der betenden Frommen bestehe [3]), und daß der Christ sein ganzes Leben hindurch im Gebet und in der Entzückung mystische Feste feiere [4]). „Sein ganzes Leben ist ein Festtag; Gebete, Lobgesänge, Lesen der h. Schriften vor der Mahlzeit, Psalmen und Hymnen während derselben, und vor dem Schlafengehen und in der Nacht wiederum Gebete sind seine Opfer. Durch sie eint er sich mit dem göttlichen Chor in immerwährender Erinnerung, hingestellt zu dauernder Kontemplation" [5]). Und zu diesen heiligen Bacchanalien des Christen gelangt man nicht durch phantastische Schaustellungen, sondern durch die Pädagogie des Gnostikers, welche vom Glauben zum Erkennen und Schauen führt. Es ist bekannt, daß auch die Eleusinien schließlich in dieser ruhigeren Mystik gelandet sind. Wenn uns die Quellen erhalten wären, es würde lehrreich sein, zu zeigen, wie ein großer Teil ihrer Eingeweihten in die von ihnen beeinflußte christliche Kirche übergegangen ist.

III.

1. Photius hat unserem Kirchenvater viele Heterodoxieen vorgeworfen, und Baronius hat seinen Namen aus der Zahl der kirchlichen Heiligen gestrichen. Zu verwundern ist das nicht. Denn für das Gewissen einer bereits erstarrten Kirchlichkeit ist die Weitherzigkeit des Clem. Alex., wonach er auch im Heidentum viel Geistiges, Wahres und Bewahrenswertes erblickt, mit einem Abfall von der christlichen Religion gleichbedeutend. Für die histo-

---

1) 845 ff.

2) 846.

3) 848.

4) 851.

5) 846, 46.

rische Forschung aber ist das Wissen um seine Stellung zu den antiken Mysterien von hoher Bedeutung. Sowohl, weil es uns den Kirchenvater von einer neuen Seite zeigt, als auch weil es uns erlaubt, daraus ein Facit über den Geist der alten Kirche überhaupt zu ziehen.

Unzweifelhaft ist Clem. Alex. dadurch bedeutsam, daß er die Wissenschaft seiner Zeit benutzt hat, nicht bloß, wie die früheren Apologeten, um das Christentum gegen Heidentum und Gnosis zu verteidigen, sondern um ihm positiv eine vollkommenere Form zu geben. Es scheint mir aber nicht ganz zureichend zu sein, die Absicht des Kirchenvaters nur in einer mit Hilfe der griechischen Philosophie bewerkstelligten, dogmatischen Systematisierung des Christentums zu sehen. Es handelt sich bei ihm wirklich nicht bloß um „die totale Umprägung der kirchlichen Überlieferung zu einer hellenischen Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ [1]). Denn die wissenschaftliche, christliche Religionslehre, welche hiermit gemeint wird, füllt nicht die Zwecke und den Inhalt der Werke des Clem. Alex. aus. Sie ist nur das Mittel zu einem Höheren; und der dieses Höhere erst in seinem Verstande tragende wahre Gnostiker befindet sich noch nicht am Ziele des vollkommenen Christen, des Epopten, der als völlig Eingeweihter in die christlichen Mysterien sich an der seligen Kontemplation des Göttlichen labt. Der christliche, hellenisierende Philosoph ist nur eine niedere Weihe des christlichen Mystikers. Nicht das Christentum als Theologie sondern als Mysterienkult ist das Ideal des Kirchenvaters. Overbeck [2]) und Harnack [3]) kennen die Anlehnung des Clem. Alex. an das Mysterienwesen, denn beide nennen sein Christentum gelegentlich eine Einweihung in Höheres, eine Initiation, ein System von heiligen Weihen. Aber um die kirchliche Bedeutung des Mannes ganz zu würdigen, müssen wir in proportionierter Weise und mit Nachdruck neben seiner Stellung zur zeitgenössischen Philosophie auch die zum zeitgenössischen religiösen Leben scharf fixieren. Das heißt

---

1) Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 510.
2) Hist. Zeitschr. N. F. Bd. XII, 455—472.
3) A. a. O. 507.

nichts weiter, als seine Werke aus der universellen Lage der Verhältnisse heraus verstehen wollen. Denn, wollte Clem. Alex. einmal, wie allgemein zugestanden wird, durch seine Theologie den Kirchenglauben mit dem modernen Zeitbewußtsein ausgleichen, so mußte er ebenso den religiösen wie den intellektuellen Bildungsfaktoren des Hellenismus Rechnung tragen. Nun hat Clem. Alex., der geschichtliche Begründer der alexandrinischen Theologie, der Leiter der berühmten Katechetenschule, der Lehrer des Origenes, das höchste Interesse an den Mysterien genommen, er war vielleicht selbst Eingeweihter, dem wir, was noch wahrscheinlicher ist, durch die Benutzung des Werkes von Diagoras von Melos die unschätzbarsten und einzig ausführlichen Nachrichten über die antiken Geheimkulte verdanken. Er hat thatsächlich seine Kirchensprache nach der Terminologie der griechischen Mysterien, seinen Religions- und Offenbarungsbegriff nach den dort üblichen Anschauungen vom Mysterium, seine Lehre von der Geheimtradition als hauptsächlichster Erkenntnisquelle, von der Unsterblichkeit als höchstem Gut, von Christo als dem Lehrer und Hierophanten, vom mystischen Heilswege und vom Katechumenat in bewußter Weise nach jenen Vorbildern geformt. Er hat endlich in seiner Lehre vom Wesen des wahren Gnostikers die gesamte Weltbildung und die verstandesmäßige Erfassung des Christentums als Vorstufe zu der kontemplativen, mystischen Erkenntnis hingestellt und somit die Philosophie und die Religion der Geheimkulte in ein friedliches, harmonisierendes Verhältnis gesetzt. Nach alledem besteht die Bedeutung dieses Mannes darin, daß er zuerst unternahm, das Hellenentum mit der Kirche zu versöhnen, und zwar so, daß er nicht jenes verneinte, sondern daß er dessen zwei mächtigste Lebensfaktoren, die Weltweisheit und die Frömmigkeit verschmolz und diesen einen Guß als die Form einführte, in welcher sich die Kirche weiter entwickeln sollte. Als Seminar dieses neuen Kirchentums pflegte er die Katechetenschule in Alexandria.

Die Gestalt des Clem. Alex. ist in der alten Kirche nicht ohne erhebliche Einwirkungen auf ihre Umgebung gewesen, und man kommt leicht zu der Erkenntnis, daß sich bereits in diesem Manne der Geist der griechischen Kirche und aller nachfolgenden Mystik

spiegelt. In seinen Aussagen über Gott und Schauen Gottes, über die Vergottung des Menschen, über die Kontemplation als Stufenleiter zum Himmel ist Clem. Alex. der Vorläufer des Areopagiten, der ihn benutzt hat, und der mittelalterlichen Mystik. Aber nicht bloß darin. Er hat jenen auch anticipiert durch die Lehre, „daß die kirchlichen Stände der Bischöfe, Priester und Diakonen Nachahmungen der engelischen Herrlichkeit sind“ [1]). Und die Unterscheidung von theologia affirmativa und negativa hat er fast sieben Jahrhunderte eher ausgesprochen als Scotus Erigena. Aber das sind nur Einzelheiten. Das Epochemachende an diesem Kirchenvater für alle spätere kirchliche Entwickelung tritt erst in die Augen, wenn wir die verhängnisvollen Veränderungen auf dem Gebiete des christlichen Kultus in das Auge fassen, welche das wohlgemeinte Unternehmen desselben gehabt hat, durch eine verstandesmäßige Accommodation der Kirche an die antiken Geheimkulte derselben in der griechisch-römischen Welt Boden abzugewinnen. Denn dieselbe geplante Fortbildung, mit deren Hilfe Clem. Alex. das Christentum dem wissenschaftlichen Denken der Ungläubigen näher bringen wollte, hat die Auffassung desselben und in der Folge den Gottesdienst selbst beeinflußt und verbildet. I n s e i n Z e i t a l t e r f a l l e n d i e W u r z e l n j e n e r u n e v a n g e l i s c h e n V e r d r e h u n g d e s c h r i s t l i c h e n K u l t u s, w e l c h e i n d e r L i t u r g i e d e r g r i e c h i s c h e n u n d d e r r ö m i s c h e n K i r c h e z u e i n e m a u s g e b i l d e t e n M y s t e r i e n- u n d O p f e r d i e n s t a u s g e w a c h s e n s i n d. E i n e V e r g l e i c h u n g i n d i e s e r H i n s i c h t e r g i e b t, d a ß a l l e k o n s t i t u t i v e n F a k t o r e n d e s G o t t e s d i e n s t e s i n d e r m o r g e n l ä n d i s c h e n u n d a b e n d l ä n d i s c h e n K i r c h e a u ß e r d e m h i e r a r c h i s c h e n b e i C l e m. A l e x. p r o g r a m m - m ä ß i g b e r e i t s v e r t r e t e n s i n d u n d z w a r b e i d i e s e m m i t b e w u ß t e r N a c h a h m u n g d e r a l t e n M y s t e r i e n k u l t e. Der Unterschied zwischen seinem Verhältnis und dem jener beiden späteren Kirchengruppen zu denselben ist nur der, daß dasjenige, was Clem. Alex. noch rein theoretisch als esotorisches Verständnis des Christentums hinstellte, durch jene in eine wirklich esotorisch-dua-

[1]) 793.

listische Gestaltung der Kirche in Kultus und Organisation fortgebildet worden ist. Während im Urchristentum, bei den apostolischen Vätern und in dem bekannten Briefe des Plinius an Trajan (lib. X, ep. 96), ja selbst bei Justin noch die priesterliche Gemeinde der Gläubigen als das Subjekt des Kultus erscheint, die sich versammelt zu dem äußeren, gemeinsamen Vollzug der schon in Christo bestehenden Glaubens- und Lebensgemeinschaft und um das geistige, persönliche, an Herz und Gewissen sich richtende Gut der Sündenvergebung und Gotteskindschaft zu empfangen, so wird nun aus dieser congregatio sanctorum eine mysteriöse Erziehungs- und Heilsvermittelungsanstalt, deren Verwalter im Gottesdienst die geheimnisvolle, unpersönliche, von Clem. Alex. noch geistiger, in der späteren Zeit geradezu als stofflich gedachte Nahrung der Unverweslichkeit dem Einzelnen übermitteln. Die objektiven Bestandteile desselben sind Taufe, Herrenmahl und andere zahlreiche, geheimnisvolle Symbole, die stufenweise gedeutet und samt den hierzu notwendigen Belehrungen als ein *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* angesehen werden, welches in zauberhafter Weise an die Stelle der der als Sinnlichkeit und Materie gedachten Sünde und Vergänglichkeit eine höhere Kraft setzt. Der Modus, unter dem alle jene heiligen Dinge in Scene gesetzt werden, sind liturgische Schaustellungen und Unterweisungen, die, wie bekannt, besonders in der griechischen Kirche die Form eines durchgeführten, heiligen, durch Umgänge und pomphafte Zeremonieen zusammengesetzten Dramas der Erlösungsgeschichte angenommen haben. Als subjektive Leistungen der Gläubigen gelten asketische Werke, namentlich aber das gelehrige Annehmen des katechetisch-kultischen Unterrichtes, dessen reifste Frucht das gnostische intuitive Wissen ist, welches die Seele wie den Leib entsündigt und reinigt und in der Ekstase schon hier auf Erden einen Vorgeschmack der erhofften Seligkeit gewährt.

Diese Umwandlung in der prinzipiellen Beurteilung des christlichen Kultus wird sofort spürbar an der veränderten Gliederung der Liturgie selbst. Von nun an zerfällt der Hauptgottesdienst in zwei Hälften, in die missa catechumenorum, an der auch die Ungetauften teilnehmen durften, und die missa fidelium, an der sich nur die Eingeweihten mit dem Gelöbnis tiefsten Stillschweigens

über die hierbei geschauten und genossenen Mysterien beteiligen. Und in dem Maße als der erste Teil des Ganzen, der Predigtgottesdienst und die thätige Hingabe der Gemeinde an Gott in der Form des Betens, Lobens und Dankens zu einem bloß vorbereitenden Akte entwertet wurde, erschien das kultische Handeln des zweiten Teiles von selbst in einem anderen Lichte als das gewöhnliche Leben und begann als etwas Höheres wie Frömmigkeit, als etwas Heiligeres wie die christliche Sittlichkeit geschätzt zu werden. Bald werden überhaupt im Kultus von den sakramentalen Bestandteilen die psychologisch erbauenden überschattet.

An diese abnormen Elemente des Gottesdienstes, welche auf das ganze christliche Denken einen schwerwiegenden Einfluß gehabt haben, und die Clem. Alex. selbst schon, zum Teil ohne die Tragweite seiner Reform zu überschauen, in die Kirche aus den heidnischen Mysterien hineingetragen hat, haben sich bald noch anderweitige angeschlossen, welche weniger auf griechische als auf alttestamentlich-gesetzliche Einwirkungen hinweisen und im Verein mit den ersteren die Degenerierung des christlichen Gottesdienstes vollendet haben. Das ist namentlich die Auffassung des Christentums als eines neuen Gesetzes und dementsprechend des Kultus als eines einseitigen, menschlichen, meritorischen Thuns, wobei der Mensch der Geber und Gott der Empfänger wäre. Unter dem Drucke dieses und verwandter Gedanken wird das Abendmahl als Wiederholung des Opfers Christi an Gott zum Zweck der Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden angesehen, die Pönitenzen als Hilfsmittel dieser Vergebung und der Bischof nicht mehr als berufener Diener der sich längst im Gnadenstande befindlichen Hausgenossen Gottes, sondern als Priester des Opfers und privilegierter Mittler zwischen Gott und den Menschen, der durch die wöchentliche Opferhandlung immer wieder von Neuem das Werk Christi ergänzt. Beiderlei Ingredienzen, alttestamentliche und griechische, einen so heterogenen Ursprung sie haben, stehen doch in dem Verhältnis einer Wahlverwandtschaft. Denn es ist von vornherein anzunehmen, daß die Übertragung des Geistes der antiken Mysterien auf den christlichen Kultus eine steigernde Rückwirkung auf die abergläubische Wertschätzung der Priester als der Mystagogen und Inhaber zau-

berischer Kräfte in der Gemeinde ausgeübt und damit dem hierarchischen Entwickelungsprozeß der nachfolgenden Jahrhunderte, dessen Anfänge in das zweite Jahrhundert fallen, erheblich Verschub geleistet hat.

2. Das bisher Gesagte wirft ein helles Licht auf mehrere kirchenhistorische Kontroversen der Gegenwart, zunächst natürlich auf die Frage nach der Entstehung der Arkandisziplin in der Kirche. Von ihr ist v. Zezschwitz[1]) mit der Bemerkung geschieden, daß sie in unserer Zeit „zu einem noch unausgeglichenen Prinzipienstreit" gediehen sei. Während nämlich dieser Theologe der Ansicht ist, „daß sich, was man kirchliche Arkandisziplin nennt, Hand in Hand mit der Ausbildung des kirchlichen Katechumenats entwickelt hat", haben Th. Harnack[2]) und Bonwetsch[3]) die Behauptung aufgestellt, daß diese Erscheinung aus dem Dualismus der alten Zeit und dann weiter aus dem hierarchischen Interesse der Kirche zu erklären sei. Mir scheinen beiderlei Ansichten, so wie sie vorliegen, dem Sachverhalt nicht zu entsprechen, wenn ich auch zugestehe, daß in ihnen richtige Momente enthalten sind. Der Katechumenat an sich erklärt ja das Entstehen eines solchen Phänomens aus pädagogischen Rücksichten, nicht aber seinen sekreten, geheimnisthuerischen Charakter. Auch wir haben heut den Katechumenat noch, aber geheim wird nichts mehr gehalten. Ebenso wenig aber ist bei den ersten Zeugen für die Existenz der Arkandisziplin, bei Clem. Alex., Origenes, ja kaum ernstlich bei Tertullian, eine Spur von hierarchischer Scheidung zwischen Gemeinde und Priestertum zu entdecken. Rothe[4]) ist zwar der Meinung, die Idee christlicher Mysterien habe sich aus dem Schoße der Kirche selbst entwickelt; nachträglich aber sei man sehr erfreut gewesen, den viel geltenden Mysterien auch christliche entgegenzusetzen. Das heißt doch das prius zum posterius machen. Mit Recht hat daher sein scharfsinniger Herausgeber hinter diese Ansicht ein Fragezeichen gesetzt.

---

1) Herzog, Realencykl. 2. Aufl. I, 638.
2) Der christl. Gemeindegottesdienst . . . Erl. 1854.
3) Zeitschr. f. hist. Theol. 1878.
4) Vorles. ü. Ksch. herausg. v. H. Weingarten. Hdbg. 1875. I, 228.

Im übrigen unterstützt Rothe denjenigen Teil unserer Behauptung, wonach gerade in Alexandria die fragliche Umbildung angefangen habe. Wir wollen uns nicht den Irrtum von Th. Fromann[1]) zuschulden kommen lassen, der die der alexandrinischen Gnosis eigentümliche Pädagogik mit der ausgebildeten Arkandisziplin verwechselte. Die Unterschiede liegen auf der Hand. Beide gebrauchen dieselbe Terminologie aber zu ganz heterogenen Dingen, die eine betreffs der Leitung durch πίστις zur γνῶσις, die andere zur Bezeichnung der realen Heiligtümer der Kirche. Daß aber die Anfänge derselben und ihre Motive in das griechische Mysterienwesen zurückreichen, dieses Eindruckes wird man sich nach Kenntnisnahme des clementinischen Standpunktes nicht erwehren können. Es kommt dieser Annahme der Umstand zugute, daß Clem. Alex. von v. Zezschwitz an der bezeichneten Stelle überhaupt nicht, von Bonwetsch nur peripherisch berücksichtigt worden ist. v. Zezschwitz[2]) sagt: „Origenes ist der erste, bei dem ein solcher Klassenunterschied (von Katechumenen) hervortritt.“ Nun ist aber konstatiert, daß bei dem Lehrer des Origenes ein vollständiges System der Katechumenenerziehung nach Analogie der Eleusinien vorliegt. Hier wie dort dominiert der Gedanke: die Religion sei ein Mysterium, dessen nicht alle teilhaftig werden. Dem entspricht die Klassifizierung in Novizen, Mysten und Epopten. Natürlich ist der clementinische Gnostiker nicht immer das Idealbild des Christen in der Kirche geblieben, und die Lehrobjekte, sowie die Gebräuche der Arkandisziplin des 4. und 5. Jahrhunderts stimmen nicht mehr ganz mit den Lektionen und der Methode der alexandrinischen Gnosis. Aber der Name und das Prinzip sind dieselben geblieben. Meines Erachtens liegen daher die Wurzeln der Arkandisziplin in den antiken Mysterien, d. h. genauer in der herrschenden Auffassung des Christentums als der neuen Mysterienanstalt. Ihre spätere Ausbildung mag von den Forderungen spezifisch christlicher Pädagogie abhängig gewesen sein. Die Entstehung einer Hierarchie als Inhaberin und Spenderin dieser Gabe ist nicht ihre Voraussetzung, son-

[1]) De discipl. arcani. Jena 1833.

[2]) A. a. O. 639.

dern man könnte ebenso richtig sagen, ihre Folge. Dem Sachverhalt entspricht es aber jedenfalls am meisten, wenn man behauptet, daß die Priester- und Opferidee als alttestamentlicher Sauerteig, die Übertragung des Mysteriencharakters auf die Kirche als Nachwirkung der antiken Geheimkulte wechselseitig ihr Gedeihen auf christlichem Boden gefördert und damit eine Entwickelung eingeleitet haben, wo an Stelle eines evangelischen Christentums unter- und vorchristliche Bildungen getreten sind [1]).

3. Neuerdings hat Harnack in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte [2]) die Frage angeregt, ob zu der Zeit des Clem. Alex. die alexandrinische Kirche ein formuliertes Taufbekenntnis besessen habe, und sich seinerseits [3]) hierüber verneinend geäußert. Caspari [4]) dagegen glaubt aus den Schriften des Kirchenvaters ein solches nachweisen zu können. Die zahlreichen Belegstellen zu den Ausdrücken *ὁ κανὼν τῆς πίστεως, ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός* u. s. w., welche ersterer anführt, gehen in der That nicht über einen sehr allgemeinen, je nach den Umständen sich verschieden gestaltenden Gebrauch des kirchlichen Kanons hinaus. Der Grund ist jedem einleuchtend, der sich meines früheren Nachweises [5]) erinnert, wonach derselbe nicht in erster Reihe eine Summe von bestimmten Lehrstücken, sondern die in dynamischem Sinne verstandene Geheimtradition, der *ἱερὸς λόγος* des Gnostikers ist, welcher je auf die verschiedenen Probleme des Christentums angewendet, auch verschiedene Erkenntnisse und Bekenntnisse liefert. Dieser clementinische Kanon ist die geistige Quintessenz der Religion in Glauben und Lehre [6]). Von einem festen, formulierten Maßstab ist bei demselben

---

1) Vgl. den ziemlich zu denselben Resultaten gelangenden und von mir benutzten Aufsatz von Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst der christlichen Kirche in der Zeit vom 2. bis 4. Jahrhundert (Zeitschr. f. prakt. Theol., herausg. von Bassermann, Jahrg. 1885), der aber die Stellung des Clem. Alex. zu der Frage noch nicht kennt.

2) 269 ff.

3) Nach ihm ebenfalls Ch. Bigg, The christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886.

4) Zeitschr. f. kirchl. Wiss. ꝛc. 1886, VII, 352—375.

5) S. 674.

6) Vgl. besonders 897, 20—29.

nur insofern die Rede, als in der praktischen Anwendung sich gewisse, immer wiederkehrende Lehrstücke herausgebildet haben mögen. Inhaltlich definiert ihn Clem. Alex. selbst nicht bestimmter, als daß er der Inbegriff der übereinstimmenden Lehre der Schriften des alten und neuen Bundes sei. Als solcher darf er nun aber nicht, wie Caspari gegen Harnack zeigt, mit der *ὁμολογία*, dem Bekenntnis verwechselt werden, welches der in die Weihe durch die Taufe eintretende Myste abzulegen hat. Allerdings trägt diese *ὁμολογία* unter Umständen ebenfalls einen sehr allgemeinen Charakter. So bedeutet z. B. einmal [1]) *ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὁμολογία* das Gottesbekenntnis, welches der fromme Israelit des alten Bundes ablegt. Aber das schließt nicht das spezielle Christentumsbekenntnis aus. Und ich finde, Caspari hat es sehr annehmbar gemacht, daß die bei Clem. Alex. vorkommende *ἡ ὁμολογία ἡ πρὸς ἡμᾶς*, *ἡ περὶ μεγίστων ὁμολογία*, welche die kirchlichen Christen gegenüber den falschen Gnostikern bewahren, das Taufbekenntnis der alexandrinischen Gemeinde sei. Namentlich führt er hierfür mit Glück noch den Nachweis, daß der an der eigentlich kontroversen Stelle strom. VII, 15 vorkommende Ausdruck *συνθῆκαι*, welcher der *ὁμολογία* synonym ist, seit alter Zeit und überall auf das neue Verhältnis angewendet wird, in welches der Katechumene durch Abrenuntiation und Taufbekenntnis zu Gott tritt. Es ist nun aber Caspari noch eine wichtige Stelle entgangen, die ich bereits oben [2]) angeführt habe, und welche die Existenz eines Taufbekenntnisses bei Clem. Alex. über jeden Zweifel erheben dürfte, weil hier die *ὁμολογία* als integrierender Teil des Taufaktes mit der Taufe in nächste Beziehung gesetzt erscheint. Strom. V, 11 spricht nämlich Clem. Alex. von der Kontemplation als dem höchsten Zustande des vollkommenen Christen und den Stufen, um zu demselben zu gelangen. Er formuliert sie natürlich in Anlehnung an die Weihen der griechischen Mysterien. Er erinnert also daran, daß am Anfange derselben Reinigungen ständen, so wie bei den Barbaren d. h. den Christen, die Taufe, daß man aber durch fortgesetzte Entfleisch-

---

1) 335, 3.

2) S. 688.

lichung zur Epoptie gelange. Diesen Stufengang findet er nun für die Christen vorbildlich. Er fordert sie daher auf: *λάβοιμεν δ᾽ ἂν μὲν καθαρτικὸν τρόπον ὁμολογίᾳ, τὸν δὲ ἐποπτικὸν ἀναλύσει.* Vergleicht man hierzu die von Caspari angeführten Stellen zu dem Begriff der *ὁμολογία*, so dürfen wir unbedenklich annehmen, daß hier Clem. Alex. auf das alexandrinische Taufbekenntnis anspielt, welches jeder leisten mußte, ehe er des Sühnungsvorganges durch die Taufe teilhaftig werden konnte. Das Fehlen des Artikels bei *ὁμολογία* ist bedeutungslos, denn zu dem entsprechenden *ἀναλύσει* ist er ebenfalls nicht hinzugesetzt.

Welches war nun der Inhalt dieses Taufbekenntnisses? Caspari glaubt ihn nicht aus den Schriften des Kirchenvaters selbst eruieren zu können und führt daher aus dessen Schüler Origenes den Analogiebeweis, daß es trinitarischen Inhalt gehabt habe. Aber es sei erlaubt, nachträglich den Clem. Alex. selbst sprechen zu lassen. Nachdem er im 4. Buch der Strom. die Eigentümlichkeit des christlichen Gnostikers beschrieben hat, geht er im 5. Buch dazu über, das Verhältnis von *πίστις* und *γνῶσις* auseinanderzusetzen. Er sagt [1]) daher: „*Περί μὲν τοῦ γνωστικοῦ τοσαῦτα ὡς ἐν ἐπιδρομῇ, χωρῶμεν δὲ ἤδη ἐπὶ τὰ ἑξῆς καὶ δὴ τὴν πίστιν αὖθις διαθρητέον· εἰσὶ γὰρ οἱ τὴν πίστιν ἡμῶν περὶ τοῦ υἱοῦ, τὴν δὲ γνῶσιν περὶ τοῦ πνεύματος εἶναι διαστέλλοντες. λέληθεν δὲ αὐτοὺς, ὅτι πιστεῦσαι δὲ ἀληθῶς τῷ υἱῷ δεῖ, ὅτι δὲ υἱὸς καὶ ὅτι ἦλθεν καὶ πῶς, καὶ διὰ τί καὶ περὶ τοῦ πάθους· γνῶναι δὲ ἀνάγκη, τίς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. ἤδη δὲ οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὔθ᾽ ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως. οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ, ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατὴρ, υἱὸς δὲ περὶ πατρὸς ἀληθὴς διδάσκαλος. καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ, γνῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱὸς. αὖθίς τε ἵνα τὸν πατέρα ἐπιγνῶμεν· πιστεῦσαι δεῖ τῷ υἱῷ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς διδάσκει, ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν διὰ υἱοῦ πατὴρ, γνῶσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρὸς ἡ κατὰ τὸν κανόνα τὸν γνωστικὸν τὸν τῷ ὄντι*

1) 643 f.

γνωστικὸν ἐπιβολὴ καὶ διάληψίς ἐστιν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.“ An dieser Stelle tritt also Clem. Alex. solchen Leuten gegenüber, welche Glauben und Erkenntnis trennen, die also z. B. wohl von einem Glauben an den Sohn reden, dagegen von einer Erkenntnis des Geistes. Ihnen hält er entgegen, daß der Glaube nach Erkenntnis strebe und die Erkenntnis den Glauben voraussetzt. Mit anderen Worten, man muß an den Geist, den Sohn und den Vater glauben und sie gleichzeitig zu erkennen suchen. Der Glaube an den Geist wird nicht näher erläutert, dagegen wird die erste Person der Trinität bekannt als Gott, der Vater; detaillierter ist das Bekenntnis des Sohnes; man muß nämlich wahrhaft glauben, daß er Gottes Sohn sei, daß er in die Welt gekommen ist und zwar auf eine sonst bekannte hier aber nicht näher erörterte Art und Weise (*πῶς*), ferner weshalb er gekommen sei und wie er gelitten hat. Diese Hauptsätze des christlichen Glaubens, deren Gegenstand die Trinität ist, müssen nun nach ihrer metaphysischen Seite zur *γνῶσις* fortgeführt werden und zwar nach der Norm der wahrhaft gnostischen Regel d. h. nach jener von den Aposteln herrührenden Geheimtradition. Wie nun bei Clem. Alex. die *γνῶσις* und der *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς* zur Ausstattung des nach der Taufe in die höheren christlichen Weihen vordringenden Gnostikers gehört, so besteht die Einführung des Katechumenen in die erste Weihe durch die Taufe in der Mitteilung des Glaubensinhaltes, zu dem sich letzterer durch die *ὁμολογία* bei der Taufe selbst bekennt [1]). Wenn also Clem. Alex. an genannter Stelle summarisch den Inhalt der *πίστις* angiebt, so kann derselbe ohne weiteres mit dem des Taufbekenntnisses identifiziert werden. Und da derselbe nicht bloß nach seiner Einteilung trinitarisch ist, sondern auch innerhalb der drei Teile, namentlich im Bekenntnis des Sohnes, diejenige Formulierung voraussetzt, welche wir in den späteren Expositionen des Apostolikum wieder antreffen, so dürfen wir von hier auf ein bereits fixiertes Taufbekenntnis in der alexandrinischen Kirche zur Zeit des Clem. Alex. schließen. Daß gerade er es nicht so offenherzig und direkt wie Irenaeus, Tertullian u. a. aufgezeichnet

---

1) Vgl. oben S. 688—91.

hat, ist uns nicht verwunderlich, nachdem er uns über den geheimnisvollen Charakter seiner Schriften selbst belehrt hat [1]).

4. Auch für eine Angelegenheit der altchristlichen Kunst ist Clem. Alex. von Bedeutung. Viktor Schultze nämlich hat die althergebrachte Ansicht über die Rolle des Orpheus auf altchristlichen Malereien und Skulpturen durchbrechen zu müssen geglaubt. Er sagt [2]): „Sämtliche Erklärer seit Bosio-Severano fassen Orpheus als Repräsentanten Christi, ‚wie er alle Kräfte der Natur in sich vereinigt, Herr über Leben und Tod ist und in seinem Reiche die mannigfachsten Gegenstände versöhnt, gleichwie der thrakische Heros durch seinen Gesang wilde Tiere, Vögel, selbst Bäume und Felsen gerührt.' Dieser Auffassung stehen gewichtige Bedenken entgegen. Christum unter dem Bilde des Orpheus, dessen Persönlichkeit der Mittelpunkt weit verbreiteter heidnischer Mysterien geworden war, darzustellen, den Sohn Gottes, wie ihn die Gemeinde faßte, in eine populäre heidnische, mythologische Figur zu kleiden, würde ein Wagnis sein, welches der christlichen Kunst, so wie wir sie kennen, nicht im entferntesten zuzutrauen ist." Ich führe nicht den Charakter der altchristlichen Kunst im allgemeinen als Gegeninstanz an, behaupte aber, daß Clem. Alex. jener Auffassung strikt widerspricht. Dieser Kirchenvater ist aber gerade in vorliegendem Falle nicht ohne große Autorität. Denn bekanntlich gehören die Orpheusbilder, um welche sich die Diskussion dreht, ebenfalls dem zweiten Jahrhundert an; und Clem. Alex. hat, wie sein Pädagogus [3]), dieses Vademecum des christlichen Lebens, zeigt, ein scharfes Auge auf die Dinge der christlichen Kunst. Er erklärt nun allerdings den Orpheus und seinesgleichen für Betrüger, die unter dem Schein der Musik die Sitten verdorben, die Menschen zuerst zum Götzendienst geleitet und so sie durch Gesang und Zauberei in die äußerste Knechtschaft gestürzt haben [4]). Aber mit dieser Verwerfung geht ein Urteil des Kirchenvaters über diesen falschen Propheten

---

1) Vgl. oben S. 34 u. 35.

2) Katakomben. Leipz. 1882. S. 105.

3) Vgl. besonders S. 289.

4) 400, 17.

parallel, welches die Aufnahme des Orpheus in die bildende Kunst des Christentums möglich machte. Wie Clem. Alex. das ganze Hellenentum für durchwaltet vom göttlichen Logos erklärt und behauptet, die Griechen hätten ihre Weisheit aus dem Alten Testament, so nennt er auch den Orpheus einen Theologus, einen, den Moses unterstützt hat [1]. Und es werden Gesänge angeführt, welche er „eine Palinodie der Wahrheit" tituliert [2]. Die Flamme des göttlichen Logos brannte in ihm so hell, daß er selbst seinen Irrtum und seine Sünde erkannte [3]. Ausdrücklich wird er zum Erfinder der Lehre gemacht, daß die Seele in den Körper wie in ein Gefängnis eingeschlossen sei [4], u. s. w. Orpheus scheint daher für die christlichen Kreise eine ganz sympathische Figur gewesen zu sein. Hat nun theologisch nichts im Wege gestanden, ihn in eine positive Stellung zum Christentum zu bringen, so fragt es sich, wie man ihn aufgefaßt hat. In der pseudojustinischen Cohortatio ad gentes wird er gefeiert als Vorläufer der reinen Lehre, auf Grund der ihm beigemessenen orphischen Gesänge. Das ist nun die Ansicht von V. Schultze. Sie ist also in der alten Kirche nicht unerhört. Aber ob der Orpheus auf den Monumenten als Verkünder des Monotheismus verewigt wird, das bezweifle ich. Dem steht schon der Umstand entgegen, daß bereits im Altertum der Orpheus für eine unhistorische Person gehalten worden ist, und daß man noch viel bestimmter die unter seinem Namen gehenden Gesänge für pseudonym erklärte; die Namen ihrer wirklichen Verfasser waren allgemein bekannt [1]. Diese Sachkenntnis ging natürlich auch in die christlichen Kreise über, und Clem. Alex. teilt sie [2]. Das Lob, welches er dem Orpheus zuerteilt, gebührt demnach, genau genommen, den Verfassern der orphischen Gesänge. Das eigentlich Historische, was man also noch besaß, die orphische Lehre, rührte gar nicht von Orpheus her. In der Kunst ist ja nun die Über-

1) 692, 44.
2) 63, 19.
3) 64, 4 ff.
4) 518, 2.
5) Preller in Paulys Realencykl. V, 996.
6) 397, 11.

tragungslust groß, aber das wäre doch zu konfus gewesen, die sogar dem Namen nach bekannten Verfasser der orphischen Gesänge mit dem mythischen Orpheus zu identifizieren und sie noch obendrein darzustellen, nicht wie sie die reine Lehre verkündigten, sondern wie sie durch den Gesang des Orpheus die Tiere bändigten. Denn eben der Mythus wird doch malerisch und plastisch verherrlicht nicht der Verkünder des Monotheismus. Und ferner, war der Inhalt dieser Gesänge so tief, um soviel tiefer als die Philosophie Platos, daß man gerade den Orpheus und nicht den Plato in den christlichen Bildercyklus aufnahm? Kurz, die Meinung, Orpheus bedeute in der altchristlichen Kunst „wie die Sibylla Vorläufer und Prophet des Christentums“, kann deshalb nicht die richtige sein, weil das Interesse an dieser Person nicht mit seiner Lehre sondern mit dem Mythus über ihn zusammenhängt. Dieser Mythus nun, wie ihn uns Philostratos schildert, geht dahin, daß Orpheus durch die Macht der Musik selbst die wildesten Tiere zähmte, ja Bäume und Felsen bewegte, sodaß sie ihm nachfolgten. In Rom gehörte dieser Mythus zu einer der beliebtesten theatralischen Aufführungen. In diesem Orpheus sahen die Christen ein Symbol der geistigen Macht des Erlösers über die gesamte Natur- und Menschenwelt. Diese Parallele lag um so näher, als Jes. 11, 6 das messianische Reich als ein solches schildert, wo der Wolf mit dem Lamme wohnen, der Löwe bei dem Schafe ruhen, das Kind an der Mutterbrust mit der Schlange spielen werde. In diesem Sinne spricht sich nun auch Clem. Alex. aus. Gleich am Anfange seines Protreptikus [1]) ermahnt er die Griechen, ihre Orgien darunter die thrakischen aufzugeben. Denn jetzt sei die Wahrheit erschienen, und da dürfe man nicht mehr bacchantische Taumellieder singen, sondern den ewigen Gesang neuer Harmonie, von welchem man wie Homer vom Lied der Circe sagen könne: besänftigend Schmerz und Zorn und Vergessenheit alles Übels bringend. Er schickt sich nun an, den orphischen Mythus selbst allegorisch zu exegesieren, ganz nach derselben Methode, wie er später etwa die Stiftshütte allegorisiert. Christus habe die wildesten Tiere, nämlich

---

[1]) 2, 28 ff.

die Menschen, zahm gemacht. Die Vögel bedeuten die Leichtfertigen, die Reptilien die Betrüger, die Schweine die Lüstlinge, die Steine und Hölzer die Unverständigen, welche stupider als die leblose Natur sind, u. s. w. Nicht Orpheus ist der Prophet des Christentums, sondern dafür, daß Orpheus der Antitypus Christi sei, beruft sich Clem. Alex. auf eine Reihe biblisch prophetischer Stellen, wie Matth. 3, 9: Gott kann aus diesen Steinen Söhne Abrahams erwecken, oder Matth. 7, 15, wo von den mit Schafsfellen bekleideten Wölfen die Rede ist. Resümierend sagt er endlich [1]): „Siehe, welche Macht hat der neue Gesang, der Menschen aus Steinen, Menschen aus wilden Tieren gebildet hat; ja auch die, welche einst gleichsam gestorben und des allein wahren Lebens beraubt waren, sind sofort, nachdem sie diesen Gesang gehört haben, wieder lebendig geworden.“. Mit letzteren Worten deutet Clem. Alex. offenbar auch diejenige Lesart des orphischen Mythus allegorisch, welche sich auf das Schicksal der Eurydice bezieht.

Hieraus erhellt, in welchem Sinne und mit welchem Recht auf altchristlichen Denkmälern Christus unter dem Bilde des Orpheus dargestellt wird. Die monumentale Ausnutzung jener Allegorie lag um so näher, als sie bildnerisch der die Christen so anheimelnden Darstellung des guten Hirten entsprach, wie derselbe mit der Hirtenflöte seine Schafe um sich versammelt hat. Bekanntlich sind beide mitunter so ineinander übergeflossen, daß man früher bei gewissen Denkmälern [2]) geschwankt hat, ob Orpheus oder der gute Hirte gemeint sei. Clem. Alex. aber hatte an Orpheus noch ein besonderes Interesse, weil seine Person den Mittelpunkt der weit verbreiteten thrakischen Mysterien bildete.

5. Der Zusammenhang, in welchen ein so bedeutender Kirchenlehrer wie Clem. Alex. das Christentum mit dem Mysterienkult gebracht hat, ist ein zu vielseitiger und weittragender, als daß man sich nicht versucht fühlte, die Spuren der Einwirkungen von dort her auch an anderen Erscheinungen des kirchlichen Lebens wahrzunehmen. So halte ich es nicht für zufällig, daß bei demselben

---

1) 5, 4.

2) De Rossi, Roma sot. II, 356.

Manne uns der erste christliche Hymnus in größerem Stil entgegentritt, der die Kirche den Mysterien anpassen wollte. Gerade in diesen Stätten natürlicher Gottesverehrung wurde die religiöse Poesie und Musik gepflegt. Es ist daher nicht unmöglich, daß Clem. Alex., wenn er der Verfasser ist, seine zwei Lobgesänge auf den Logos gerade als das Beispiel „des ewigen Liedes neuer Harmonie" mit bewußter Entgegensetzung gegen die Hymnen der Eleusinien im Inhalt und Anlehnung in der Form gedichtet habe. Noch bestimmter möchte ich schließlich glauben, eine eingehendere Untersuchung werde den Nachweis liefern können, daß die Hochschätzung der mündlichen Tradition vor der schriftlichen in der Kirche nicht bloß ein Produkt der Not im Kampfe gegen die falsche Gnosis gewesen ist, sondern daß auch hier die hieratische Geheimtradition der Mysterien einen Export geliefert hat. Bei Clem. Alex. jedenfalls hat derselbe stattgefunden und zwar mit der Absicht, in dieser esoterischen, mündlichen Überlieferung des wahren christlichen Gnostikerkreises denjenigen entscheidenden Maßstab für Glauben und Leben und diejenige höchste Appellationsinstanz zu statuieren, welche die steigende Entwickelung der Kirche bedurfte, und die sie schließlich anderswo, nämlich in der Gründung des Episkopats gefunden hat.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das κατέχειν im 2. Thessalonicherbrief.

Eine biblische Studie

von

Joh. Chr. Reimpell,
Pastor in Lassahn in Lauenburg.

Eine crux interpretum ganz besonderer Art ist *ὁ κατέχων* resp. *τὸ κατέχον* im zweiten Kapitel des 2. Thessalonicherbriefes. Wir sehen eine traditionelle Erklärung dieses Begriffs von den ältesten Zeiten bis heute sich fortpflanzen und, bald zaghaft, bald sehr zuversichtlich, immer wieder vorgetragen werden, ohne recht begründet zu werden und ohne recht zu befriedigen. Während z. B. Lünemann (in Meyers Kommentar z. d. St.) behauptet, daß ohne Zweifel der römische Kaiser und das römische Reich unter diesem Ausdruck gemeint seien, findet Lechler (Das apost. und das nachapost. Zeitalter. 2. Aufl. S. 132) ein Dunkel auf dieser Stelle liegen, das wir nicht willkürlich aufhellen können noch dürfen, „wir beruhigen uns lieber bei einem redlichen non liquet." Eine große Zahl zwischen diesen beiden Extremen liegender Erklärungen findet sich in Meyers Kommentar aufgeführt. Dabei stehen sich auch weiter noch im einzelnen die Behauptungen der Exegeten diametral gegenüber. So sagt, um nur ein Beispiel anzuführen, Grimm (Die Echtheit der Briefe an die Thessalonicher, in den Stud. u. Krit. 1850, S. 790): „Paulus hat seine apokalyptischen Erwar-

tungen nirgends mit den politischen Verhältnissen seiner Zeit kombiniert." Godet dagegen schreibt in seinen Bibelstudien (2. Tl., S. 252): „So oft die Apostel, gerade wie auch schon die Propheten, solche geheimnisvolle Ausdrücke gebrauchen, kann man sicher sein, daß sie auf die politischen Mächte ihrer Zeit anspielen." Vielleicht dürfte es noch fraglich sein, ob der vorliegende Ausdruck wirklich so geheimnisvoll ist, wie vielfach angenommen wird. Der Apostel schreibt seinen Lesern von dem *κατέχον* resp. *κατέχων* ersichtlich nicht nur als von einer ihnen wohlbekannten Sache, sondern er sagt ausdrücklich: *τὸ κατέχον οἴδατε*. Es muß immerhin auffällig erscheinen, daß wir wirklich nicht wissen sollten, was er meint, oder daß wir es nicht sicherer wissen sollten, als auf Grund einer Tradition, der der biblische Nachweis fehlt. Jedenfalls darf der Versuch gemacht werden, ob nicht aus der Analogie der Schrift und ihren sonstigen eschatologischen Andeutungen sich finden läßt, was nach biblischer Anschauung unter dem *κατέχον* und *κατέχων* zu verstehen sei. Und ein erneuerter Versuch der Art, wie er im folgenden dargeboten wird, dürfte noch immer nicht überflüssig sein. Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Zusammenhang der vorliegenden Stelle.

Der Apostel redet in dem eschatologischen Abschnitt 2 Thess. 2, 1—12 von dem, den Johannes (1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3. 2 Joh. 7) und nach ihm die Kirche den Antichrist nennt [1]). Diese Erörterung Pauli ist hervorgerufen durch eine unter den Christen zu Thessalonich in der Drangsal ihrer Verfolgung aufgekommene irrige Meinung, als sei der Tag des Herrn schon da, das heißt, als seien die über sie gekommenen Leiden schon die Einleitung zu der unmittelbar bevorstehenden Parusie Christi, *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*. Solche Erwartung hatte die Gemeinde in eine begreifliche Aufregung versetzt, hierin aber lag für sie die Gefahr, die rechte christliche Nüchternheit zu verlieren. Deshalb sieht

---

[1]) Die Gründe, die man besonders gerade in diesem Abschnitte gegen die paulinische Abfassung des Briefes zu finden meint, können wir nicht für stichhaltig erachten. Übrigens liegt diese kritische Frage außerhalb der Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben.

der Apostel sich veranlaßt, nach dem, was er den Thessalonichern bereits in seinem ersten Briefe an sie inbezug auf die Parusie Christi geschrieben, noch einmal näher auf diesen Punkt einzugehen. Es ist also ein praktisches Interesse, das diesem ganzen Abschnitt zugrunde liegt. Dies ist im Auge zu behalten, denn dies ist, wie wir sehen werden, von Wichtigkeit für die richtige Erklärung des *κατέχειν*.

Der Parusie Christi, schreibt Paulus, geht die Parusie des Antichrist voran, jene tritt nicht ein, bevor diese geschehen. Der Antichrist wird hier genannt *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* (V. 3), *ὁ ἄνομος* (V. 8); ferner wird er beschrieben als *ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα κτλ.* (V. 4), nicht nur ein Sein wie Gott, sondern selbst Gott zu sein wird er für sich in Anspruch nehmen. Endlich wird die Weise und Wirkung seiner Parusie noch näher angegeben als *κατ᾽ ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ* geschehend *ἐν πάσῃ δυνάμει κτλ.* (V. 9 ff.). Weiter aber wird die Parusie des Antichrist nicht eine plötzlich und ganz unvermittelt eintretende sein, sondern sie bildet den Kulminationspunkt, die letzte abschließende Spitze einer vorangehenden Entwickelung, welche am Ende in dem Antichrist ihre persönliche Zusammenfassung und damit ihr Ziel erreichen wird. Diese der Erscheinung des Antichrist vorangehende und seinem Auftreten entgegenreifende Entwickelung ist gegenwärtig schon vorhanden, *τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*. Ein zwiefaches liegt in diesem Ausdruck; einmal, daß eine Energie der *ἀνομία* bereits wirksam ist zur Verstrickung derjenigen in die Lüge, die die allein seligmachende Wahrheit nicht annehmen wollen (*ἐνέργεια πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει* V. 11), zweitens aber, daß das Wirken solcher *ἀνομία* jetzt noch ein *μυστήριον* ist, es liegt noch nicht offen zutage, für jedermanns Augen ersichtlich, sondern ist noch verborgen, nur denen erkennbar, denen es geoffenbart und kundgethan ist, denen die Augen dafür geöffnet sind. Diese im verborgenen bereits wirkende *ἀνομία* wird schließlich zu einem großen, allgemeinen Abfall führen — selbstverständlich ist gemeint ein Abfall von Christo (*ἡ ἀποστασια*, V. 3; vgl. V. 10 f.) — und damit zugleich zu dem *ἄνομος* ausreifen.

Daß die Erscheinung des ἄνομος als ein ἀποκαλυφθῆναι beschrieben wird, und daß sie, in direkter Entgegenstellung zur Parusie Christi ebenfalls als Parusie bezeichnet wird, und zwar als *παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ*, deutet darauf hin, daß zwar die von der ἀνομία beherrschte und bestimmte Menschenwelt es ist, aus der der ἄνομος hervorgehen wird, daß jedoch nicht sie allein es ist, die denselben schließlich als reife Frucht ihrer natürlichen Entwickelung aus sich heraussetzt, vielmehr wird eine übernatürliche Macht irgendwie zur Darstellung des Antichrist eingreifen. Ähnlich wie Christus die Frucht des Stammes Isai, das Ziel der Entwickelung Israels ist, dem Fleische nach aus ihm hervorgegangen als seine persönliche Spitze, auf welche Israel von vornherein angelegt war, und doch zugleich nicht etwa nur die reife Frucht seiner Geschichte, sondern ihm von Gott gesandt, als die Zeit erfüllet war, so wird es eine irgendwie ähnliche Bewandtnis mit der Erscheinung des Antichrist haben, wenn dazu die Zeit erfüllet sein wird (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ, V. 6. Diese Worte auf Christum, und nicht auf den Antichrist zu beziehen, wie man gewollt hat, ist nach dem Kontext unmöglich). So sagt auch Hofmann (Die Heil. Schrift N. T. 1. Tl., S. 331): „Wie Christus aus der Überweltlichkeit seines jetzigen Lebens bei Gott in die Welt eintritt, ähnlich muß sich der Apostel den Eintritt des ἄνομος in die Welt denken, mag man dies nun begreiflich finden oder nicht." Nebenbei sei hier bemerkt, daß es nach dieser Darstellung des Apostels unmöglich ist, unter dem Antichrist etwas anders, als eine bestimmte Einzelperson zu verstehen.

Nun sagt aber Paulus weiter noch, daß das Kommen des Antichrist sich zwar in einem auf ihn abzielenden Zuge innerhalb der Weltgeschichte schon vorbereitet, daß aber die abschließende Entwickelung dieses antichristlichen Zuges zum persönlichen Auftreten des Antichrist selbst noch aufgehalten wird. Es ist noch eine hemmende Macht vorhanden, nach deren Hinwegräumung erst der Antichrist erscheinen kann. Es findet ein κατέχειν statt. Das Objekt dieses κατέχειν kann nach dem ganzen Zusammenhang nichts anderes sein, als die Parusie des Antichrist; das Subjekt des κατέχειν nennt Paulus nicht, deutet es auch nicht einmal an, sondern setzt

es als bekannt voraus: οἴδατε. Überhaupt will der Apostel mit diesem ganzen Passus über den Antichrist den Thessalonichern keine neue Belehrung zuteil werden lassen über etwas, das sie bisher noch nicht gewußt, sondern er erinnert sie vielmehr nur an das, was er ihnen bereits in mündlicher Predigt kundgethan: οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν. Offenbar bezieht sich eben hierauf auch das οἴδατε, aus des Apostels mündlicher Predigt muß es den Thessalonichern genügend bekannt gewesen sein, aus welchem Grunde das Kommen des Antichrist noch aufgehalten werde; es muß ihnen dieser Hinweis klar und verständlich genug gewesen sein, daß sie sofort wußten, was der Apostel damit meine. Schon dieser Umstand legt, zumal beim Blick auf die junge Christengemeinde zu Thessalonich, zum mindesten die Vermutung sehr nahe, daß dieses κατέχειν zur Milch und nicht zur starken Speise der christlichen Lehre gehört habe, daß es überhaupt wenigstens einen integrierenden Teil derselben gebildet habe, und nicht etwas ganz besonderes gewesen sei, das der Apostel den Thessalonichern einmal gesagt habe, ohne daß es im übrigen weiter aufbewahrt sei. Es erscheint das κατέχειν in dem Zusammenhang unserer Stelle als ein wesentliches Glied der christlichen Eschatologie, und das οἴδατε erscheint als ein Hinweis darauf, daß wir aus der Schrift müssen finden können, was mit dem κατέχειν gemeint sei. Zwar sagt Wieseler (Chronologie des apost. Zeitalters, S. 269): „Da der Apostel den Ausdruck nicht näher erklärt, weil er dessen Inhalt bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen durfte, so kann sein Sinn für uns, welchen diese anderweitige Bekanntschaft abgeht, auch nicht mit Evidenz ermittelt werden.“ Und in demselben Sinne sagt Grimm (a. a. O. S. 790 Anm.): „Da wir in Ermangelung aller exegetischen und historischen Hilfsmittel zur Aufhellung des Ausdrucks ganz auf das Feld der Vermutungen gewiesen sind, so kann man nur derjenigen Vermutung den Vorzug geben, die den wenigsten Bedenklichkeiten Raum läßt.“ Und thatsächlich bewegt sich die Exegese unserer Stelle zum großen Teil auf dem weiten Feld der Vermutungen. Aber es ist doch mindestens noch fraglich, ob uns wirklich eine anderweitige Bekanntschaft mit dem, was der Apostel meint, so gänzlich abgeht,

ob wir wirklich aller exegetischen Hilfsmittel zur Aufhellung des Ausdrucks ermangeln. Es wäre ferner mindestens auffällig, wenn die Schrift an solcher Stelle uns eine so dunkle Andeutung gäbe, uns aber im übrigen zu deren Aufhellung gar nichts böte, sondern uns lediglich unsern eignen Vermutungen darüber überließe. Soviel dürfte doch jedenfalls an sich klar sein, daß man für die Erklärung unserer Stelle zuerst den Weg einzuschlagen hat, daß man eine solche aus der Schrift zu gewinnen sucht; ferner daß, solange nicht aus der Schrift selbst eine genügende Deutung des *κατέχειν* sich ergeben hat, jede andere anderswoher genommene Fassung des Ausdrucks nicht sowohl eine Erklärung desselben, als vielmehr nur eine Vermutung über denselben sein kann; endlich daß auch jede solche eventuelle Vermutung vor allem auf ihre Übereinstimmung mit der Schrift zu prüfen ist, daß sie durch einen Widerspruch mit der Schrift sofort hinfällig wird. Es hat aber den Anschein, als sei bei der Erklärung des vorliegenden Ausdrucks merkwürdigerweise die Schrift viel zu wenig befragt worden. Lassen wir uns von dem *οἴδατε* in die Schrift hineinweisen, so ist die erste Frage, ob dieselbe an den Stellen, an denen sie sonst vom Antichrist redet, auch dieses *κατέχειν* erwähnt, und zwar so, daß daraus ersichtlich ist, was sie damit meint; oder ob sie anderweitig über dieses *κατέχειν* näheren Aufschluß giebt.

Die paulinischen Worte an unserer Stelle erinnern an danielische Beschreibungen, auf die auch Jesus sich ja in seiner letzten großen eschatologischen Rede ausdrücklich zurückbezieht. Ersichtlich schließt Paulus sich hier eng an Daniel an; auch seine früheren mündlichen Belehrungen über diesen Punkt werden auf derselben danielischen Grundlage geruht haben, wobei ihm die eschatologische Rede Jesu als Wegweiser gedient haben wird. Nun findet sich aber der Gedanke eines solchen *κατέχειν*, direkt ausgesprochen weder bei Daniel, noch in jener Rede Jesu. Die Apokalypse des Johannes giebt ebenso wenig über den fraglichen Ausdruck einen direkten Aufschluß. Es findet sich der Begriff überhaupt sonst nicht wieder. Dieses *κατέχειν* erscheint als ein in diesem eschatologischen Abschnitt des zweiten Thessalonicherbriefes originaler Zug. Somit bleibt zur Erklärung desselben nur die Frage, ob sich in der Schrift

irgendetwas findet, das unter anderm Ausdruck dem Begriff des κατέχειν in diesem Zusammenhang der Eschatologie entspricht. Dabei ist denn zunächst unsere Stelle selbst noch näher darauf anzusehen, ob etwa aus derselben indirekt für die nähere Bestimmung des κατέχειν Fingerzeige zu gewinnen sind.

Es ist etwas, sagt der Apostel, was die Erscheinung des Antichrist noch aufhält. Hierin liegt zunächst ganz allgemein, daß sein Kommen an eine bestimmte Bedingung geknüpft ist; daß von Gott eine Zeit bestimmt ist, nach deren Ablauf mit der Erfüllung jener Bedingung der Antichrist enthüllt werden wird; insofern korrespondiert das κατέχειν dem ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ (V. 6). In der alttestamentlichen Apokalypse des Daniel, wie in der neutestamentlichen des Johannes spielen in Zahlen ausgedrückte Zeitangaben eine nicht unwichtige Rolle. Mag man diese apokalyptischen Zahlen auffassen, wie man will, jedenfalls besagen sie soviel, daß die betreffenden von der Prophetie verkündigten Ereignisse der Zukunft ihre genau bestimmten Zeitmaße haben, nach denen sie eintreten und verlaufen. Für jede einzelne Wende im Laufe der Geschichte muß besonders die Zeit erfüllet sein; diese Erfüllung aber — das ist die Offenbarung, die das Wort Gottes zu jener auch schon für Menschenaugen sich ergebenden Erkenntnis hinzufügt — ist nicht nur das natürliche Resultat einer Geschichtsentwickelung auf Erden, sondern zugleich eine in Gottes ewiger Allwissenheit fest stehende. Während nun in den apokalyptischen Zahlenangaben das Moment der bestimmten Zeit vorwiegt, tritt in dem paulinischen κατέχειν das Moment der Zeit zurück hinter das andere Moment einer bestimmten Bedingung, an die das Eintreten der Zeit in diesem Falle geknüpft ist. Hiermit sind wir an einen Punkt gelangt, der uns darauf hinweist, allgemeine biblische Grundanschauungen, die wir ohne Frage auch bei unserer Stelle voraussetzen dürfen, mit in Betracht zu ziehen.

Mit der Parusie Christi, die der des Antichrist folgt, vollzieht sich das Gericht, die Scheidung, κρίσις, die dem jetzigen Aeon überhaupt ein Ende macht. Bis dahin ist die Weltgeschichte, seit dem Eintritt der Sünde in die Welt, eine Kriegsgeschichte, sie verläuft nicht in einer geraden, aufsteigenden Linie, in ursprünglich von Gott

gewollter Harmonie, sondern ihre Entwickelung vollzieht sich durch Gegensätze hindurch, durch die beiden großen Gegensätze der Sünde und der Gnade. Jeder dieser beiden Faktoren in der Weltentwickelung zieht seine Kräfte aus einem für sich bestehenden, über und vor den Menschen bestehenden, außerirdischen Reiche, dem Himmelreich und dem Reich der Finsternis. Beide fassen sich zusammen in einer persönlichen Spitze, in Christo und im Satan. Beide entwickeln sich innerhalb der Menschheit von der ersten Unterscheidung zwischen Kain und Seth an durch alle Zeiten hindurch in den Kindern der Finsternis und den Kindern des Lichts. Beide Entwickelungsreihen zeigen in dieser Zeit die verschiedenen auf- und absteigenden Erscheinungen der natürlichen Lebensentwickelung. Entsprechend dem, wie die Gnade persönlich erschienen ist in dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, dem *λόγος σὰρξ γενόμενος*, und wie ihre in der und durch die Gemeinde Christi sich weiter vollziehende Entwickelung einer abermaligen Erscheinung ihres inzwischen wieder unsichtbar gewordenen Hauptes in der schließlichen Parusie Christi entgegengeht, so wird auch die Entwickelung der Sünde schließlich auslaufen in die persönliche Erscheinung des *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, die Parusie des Antichrist. Hieraus folgt, daß, solange der Kampf zwischen diesen beiden jetzt noch ungetrennten feindlichen Faktoren der Weltgeschichte währt, also bis zu jener letzten großen *κρίσις*, jener letzten definitiven Scheidung zwischen beiden infolge des entschiedenen und vollendenten Sieges des einen über den andern, der eine damit zugleich eine Schranke, eine hemmende Macht für den andern ist. Wenn nun Paulus an der vorliegenden Stelle von etwas redet, das die Entwickelung der *ἀνομία* zum *ἄνομος* hemme und aufhalte, so wird dieses *κατέχον* in der andern Entwickelungsreihe innerhalb der Weltgeschichte, deren Haupt Christus ist, liegen müssen. Daß wir die Erklärung des fraglichen Ausdruckes in dieser Richtung zu suchen haben, ist übrigens schon wiederholt, im Gegensatz zu der traditionellen Fassung, von Exegeten erkannt worden.

Daneben sei hier noch auf einen andern Gesichtspunkt hingewiesen. Auf die Vollendung der *ἀνομία*, die Offenbarung des *ανομος* wird alsbald die *κρίσις*, die Ausscheidung desselben er-

folgen (V. 8. 12). Damit wird das jetzige Weltgebäude in seinem gegenwärtigen Bestande, zu dessen Wesen es infolge der Sünde gehört, in seiner Geschichte ein Kampf der Gegensätze, damit aber zugleich eine Gnadenfrist für die Menschen zu sein, zerfallen durch die Ausscheidung der einen und Verklärung der andern Hälfte zu einer neuen Welt. Was das Ausreifen der ἀνομία noch hemmt, hält also zugleich jene letzte Katastrophe noch auf, und ist somit für den jetzigen Weltbestand und seinen Heilszweck von konservierender Bedeutung, eine die Welt erhaltende, konservierende Macht, das eigentlich konservative Kraft- und Lebenselement in derselben.

Fassen wir das Resultat des bisherigen noch einmal kurz zusammen. Indem wir in der Schrift nach dem Subjekt des κατέχειν suchen, haben sich uns drei Punkte ergeben:

1) Das κατέχειν enthält eine Bedingung, an die die Parusie des Antichrist, und damit die Christi, und damit das Ende geknüpft ist.

2) Betrachten wir die Geschichtsentwickelung dieser Zeit nach ihren beiden Faktoren der Sünde und der Gnade, so geht das κατέχειν von der Linie der Gnade aus.

3) Mit dem κατέχειν fällt die Erhaltung des jetzigen Weltbestandes zusammen.

Hiermit ist zunächst im allgemeinen der Weg gewiesen, auf welchem das Subjekt des κατέχειν aus der Schrift zu suchen und zu finden ist. Ist dieser Weg aber der richtige, so erheben sich schwerwiegende Bedenken gegen die traditionelle Auffassung der vorliegenden Stelle. Hier ist deshalb der geeignete Ort, bevor wir den im bisherigen vorgezeichneten Weg weiter betreten, die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Erklärung des κατέχον und κατέχων zu zeigen. Man hat das κατέχειν dem römischen Reiche zugeschrieben und dann unter dem maskulinen Ausdruck den römischen Kaiser verstanden. Diese Erklärung scheint schon bei den Kirchenvätern ziemlich allgemein die herrschende gewesen zu sein. Das Mittelalter acceptierte dieselbe. Nach mittelalterlicher Anschauung bestand ja das römische Reich und Kaisertum noch fort. Es kann im wesentlichen als dieselbe Auffassung bezeichnet werden, nur den

veränderten Zeitverhältnissen entsprechend modifiziert und weiter gebildet, was noch heute die verbreitetste Erklärung des fraglichen Ausdruckes zu sein scheint. Natürlich kann heute bei der ganz anders gewordenen Weltlage von einer fortdauernden, direkten Beziehung des κατέχον auf das römische Reich und des κατέχων auf den römischen Kaiser füglich nicht mehr die Rede sein; so hilft man sich mit der Modifikation, denn etwas anderes als eine Modifikation jener alten Erklärung ist dieses genau betrachtet doch nicht, daß man aus dem römischen Reiche „den ganzen rechtlich geordneten, politischen Zustand", „die geordnete politisch-religiöse Ordnung der Dinge überhaupt" (Olshausen), „die Aufrechterhaltung der sittlichen Rechtsordnung" (Hofmann) macht. Aber eben durch diese notwendig gewordne Modifikation jener alten rezipierten Erklärung wird diese ganze Auffassung des κατέχειν schon gerichtet. Daß eine historische Beziehung desselben auf das römische Reich und den römischen Kaiser gemeint sei, ist durch den Lauf der Weltgeschichte widerlegt. Oder wir müßten der Annahme beistimmen, daß der Apostel zwar zu seiner Zeit diese Meinung gehabt und hier zum Ausdruck gebracht habe, dies im Zusammenhang mit der von ihm erwarteten Nähe der Parusie, daß diese seine Worte aber, als auf einer irrtümlichen Voraussetzung beruhend, den Wert einer Prophetie von bleibender Bedeutung nicht besitzen. (So z. B. Lünemann in Meyers Komm. z. d. St.). Doch will es scheinen, als sei eine solche Auffassung im Grunde weniger eine exegetische Erklärung, die das Rätsel löst, als ein dogmatischer Machtspruch, der es ungelöst beiseite schiebt. Näher dürfte vielmehr die Annahme liegen, daß die alte und die mittelalterliche Kirche mit ihrer allerdings erklärlichen Beziehung des κατέχειν auf das römische Reich sich geirrt habe, was ja wohl möglich wäre, daß aber der Apostel selbst an dieser Deutung unschuldig sei. Denn es ist ja allerdings klar, daß wir diejenige Erklärung des Ausdrucks, welche wir für die richtige halten, auch für die Meinung des Apostels halten. So selbstverständlich, ja trivial dies klingt, so ist es doch beim Blick auf manche Erklärungen des κατέχειν nicht überflüssig, dies zu bemerken. Nun will es schwer einleuchten, wenn wir von unsern modernen europäischen Staatsverhältnissen absehen, daß der

Apostel der staatlichen Ordnung überhaupt und an sich solche Bedeutung sollte beigemessen haben, wie er hier bei dieser Auffassung thun würde. Man könnte vielleicht hinweisen wollen auf die Wertschätzung der weltlichen Obrigkeit, wie sie sich bei Paulus findet; man könnte hinweisen wollen auf die Stellung und Bedeutung, die der νόμος in der paulinischen Weltanschauung einnimmt. So nahe es zu liegen scheint, diese beiden Punkte hier zu verwerten, so ist mir doch nicht bekannt, ob sie irgendwo eingehend zur Erklärung des κατέχειν verwendet sind. Es ist deshalb auch eine nähere Erörterung dieser Punkte, die zu weit abführen würde, hier nicht nötig. In Wirklichkeit würde sich hieraus auch durchaus nicht der Gedanke herleiten, geschweige als ein paulinischer nachweisen lassen, daß die staatliche Rechtsordnung im Dienst der Gnade das hemmende Gegengewicht gegen den Antichrist bilde. Versetzen wir uns ferner in Zeiten, die der staatlichen Ordnung, wie sie dabei vorausgesetzt wird, ermangeln: was hat das Geschlecht einer solchen Zeit aus unserer Stelle machen sollen? Ferner umfaßt doch thatsächlich diese staatliche Ordnung keineswegs den ganzen Erdkreis, ein weiter Völkerbereich lebt außerhalb derselben. Wollen wir nicht wiederum zu dem Auskunftsmittel greifen, in den Worten eine irrtümliche Meinung des Verfassers zu finden, sondern sie als apostolische Worte von bleibendem Wert — eine Voraussetzung, von der ja alle diejenigen Erklärungen ausgehen, die an Stelle des römischen Reiches die staatliche Rechtsordnung setzen — zu erklären versuchen, so dürfen wir doch dabei nicht nur an uns und unsere Verhältnisse denken. Vielmehr erfordert das κατέχειν einen Begriff, der auf die ganze Völkerwelt aller Zeiten und Räume anwendbar ist. Unmöglich kann man dies von einem Begriffe sagen, der ersichtlich zum mindesten stark beeinflußt ist, wie früher von der herrschenden Weltanschauung, so jetzt von unsern modernen, europäischen, christlichen Verhältnissen. Ferner läßt sich auf die staatliche Ordnung doch immer nur das Neutrum τὸ κατέχον beziehen. Wer soll dann ὁ κατέχων sein? Man könnte antworten: wer immer ein Vertreter dieser staatlichen Ordnung ist. Aber dies wäre doch so allgemein und unbestimmt, daß es schwerlich dem nach dem ganzen Zusammenhang offenbar sehr bestimmten

Ausdruck ὁ κατέχων entsprechen würde. Je abstrakter und allgemeiner man die staatliche Ordnung in dieser oder jener Hinsicht als Subjekt des κατέχειν annimmt, um so mehr schwindet die Möglichkeit, das Maskulinum ὁ κατέχων befriedigend zu erklären. Und doch kann nur das die richtige Erklärung sein, die beiden Ausdrücken, dem neutralen wie dem maskulinen, in gleicher Weise gerecht wird. Zu alledem aber ist ein Hauptgrund gegen die Beziehung des κατέχειν auf die staatliche Ordnung der, daß dieselbe nicht nur ohne allen biblischen Grund ist, sondern mit der Anschauung der Schrift geradezu im Widerspruch steht. Es ist ein der Schrift ganz fremder Gedanke, der irdischen Staatsordnung eine derartige Bedeutung beizumessen. Thatsächlich scheint auch bei dieser Erklärung der Sachverhalt der zu sein, daß man bald trotz des οἴδατε nicht mehr wußte, was der Apostel hier gemeint, da bezog man das κατέχον auf das römische Reich, eine Deutung, die nicht sowohl der Schrift entnommen, als erraten ward. Die Deutung schien zu passen, so ward sie in Ermangelung einer besseren, später noch dazu begünstigt von der herrschenden Welt- und Geschichtsanschauung, festgehalten, so ist sie zur feststehenden Tradition geworden, in der Weise, daß sie gemäß den veränderten Zeitverhältnissen und Weltanschauungen umgewandelt wird. Solcher Sachverhalt aber erweckt schon an sich Bedenken.

Neuerdings hat Hofmann versucht, für die traditionelle Fassung eine biblische Grundlage zu gewinnen, er hat gemeint, in der danielischen Weissagung eine solche zu finden. Dieselbe Erklärung ist von Luthardt (Die Lehre von den letzten Dingen) aufgenommen. Sie ist im wesentlichen folgende (nach Hofmanns Komm. z. d. Thessalonicherbriefen). Das Buch Daniel läßt uns in seinen drei letzten Kapiteln einen Blick hineinthun in eine Welt geistiger Mächte, die gleichsam hinter den Coulissen dieses irdischen Lebens stehen, von dort aus unsichtbar in unsere Weltzeit hereinwirken und verborgen auf die Vorgänge auf Erden einen lenkenden und bestimmenden Einfluß üben. So erscheint Michael dort als der Engel des Volkes Gottes; so erscheint der Fürst Persiens und der Fürst Javans in demselben Verhältnis zur Weltmacht. Im 10. Kapitel erscheint dem Daniel ein Engel, der ihm die letzte große im 11.

und 12. Kapitel beschriebene Offenbarung übermittelt. Dieser mit Daniel redende Engel soll nun nach Hofmann, dem hierin auch Auberlen sich anschließt, der Geist der „auf göttlicher Naturordnung beruhenden Rechtsverfassung des staatlichen Gemeinlebens", „der Geist des in sittliche Rechtsordnung verfaßten Völkertums" sein. Sein siegreicher Einfluß auf die Weltmacht (Dan. 10, 13. 21) soll es sein, was die Vollendung der Feindschaft wider das Volk Gottes, und nun mit Übertragung dieses Gedankens auf neutestamentlichen Boden durch Paulus, die Erscheinung des Antichrist aufhält. Hierzu ist zu bemerken, daß es zunächst zwar als ein treffender Griff Hofmanns erscheint, der wieder einmal Zeugnis ablegt von dem scharfen Tiefblick des großen Schriftforschers in den Zusammenhang des Schriftinhalts, wenn er in dem Dan. 10 auftretenden Manne den paulinischen κατέχων erkennt. Aber die Deutung, die Hofmann diesem Manne giebt, scheint doch allzu kühn und problematisch zu sein. Es ist streitig, wer dieser Mann sei, für die Annahme Hofmanns aber fehlt jeglicher Anhaltspunkt. Die heidnische Völkerwelt, die Trägerin des Weltreiches, das den Gegensatz bildet zum Reiche Gottes, soll hiernach zugleich mit ihrem staatlichen Gemeinleben als göttliche Naturordnuug erscheinen. Es soll dem Völkertum eine göttliche Ordnung einwohnen, die seine „mannigfaltige Rechtsordnung, an der es seine Sittlichkeit hat", bildet; es soll ein Geist vorhanden sein, der „es durchwaltet im Sinne seines gottgewollten Ursprungs, bei dem es bewahrend, was die staatliche Gemeinschaft zu einer göttlichen Ordnung macht." Dieser Geist soll sich zu dem naturwüchsigen Völkertum verhalten wie Michael zum israelitischen Volkstum. So soll Michael an diesem Geist des Völkertums, so soll das Volk Gottes in der Völkerwelt selbst, in ihrer natürlichen, sittlichen Rechtsordnung einen Bundesgenossen haben wider die ihm feindliche Weltmacht. — Nun ist es allerdings eine Wahrheit, die diesem Gedankengang zugrunde liegt. Es hat der Staat als sittliche Gemeinschaft seine ihm eigentümliche Bedeutung für das Reich Gottes, und mit diesem seinem besonderen, gottgewollten Zweck nimmt er, sofern und soweit er demselben nachkommt, an dem κατέχειν teil. Aber damit ist noch keineswegs gesagt, daß er das eigentliche Subjekt des

κατέχειν, der eigentliche Träger der in dem *κατέχειν* wirksamen Kraft sei. Und ob jenes an der betreffenden Stelle im Buche Daniel zum Ausdruck gebracht sei, erscheint doch mindestens sehr fraglich, damit aber ist die Beweiskraft jener danielischen Stelle für das Verständnis des paulinischen *κατέχων* eigentlich hinfällig. Die von Hofmann aufgestellte Deutung des Dan. 10 auftretenden Mannes entbehrt, genau genommen, der exegetischen Grundlage. Vielmehr gewinnt es den Anschein, als sei diese Auffassung aus der herkömmlichen des *κατέχων* im 2. Thessalonicherbrief in Dan. 10 hineingetragen, um so für dieselbe eine biblische Grundlage zu gewinnen, die aber in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Es ist lediglich ein Zirkelschluß, wenn man die traditionelle, unbewiesene Erklärung, anstatt bei 2 Thess. 2. zunächst bei Dan. 10 aufstellt, um sie von hier aus dann als Beweisgrund für die Fassung des paulinischen Ausdrucks zu gebrauchen. Der hypothetische Charakter der Erklärung ist damit in keiner Weise beseitigt, daß sie schriftgemäß sei, ist damit nicht nachgewiesen. Jedenfalls scheint es doch sehr bedenklich, als Basis für unser vorliegendes *οἴδατε* inbezug auf das *κατέχειν* eine Hypothese über die Bedeutung einer Engelerscheinung zu nehmen, deren Richtigkeit, ja deren Schriftanalogie zum mindesten fraglich ist, die vielmehr den Verdacht nahe legt, überhaupt erst ad hoc aufgestellt zu sein.

Das *κατέχειν* auf die staatliche Ordnung zu beziehen, entbehrt sowohl der exegetischen Begründung, als der biblischen Analogie, es entbehrt aber auch des genügenden Anhalts in der Sache selbst im Zusammenhang der christlichen Weltanschauung. Vergegenwärtigen wir uns die Bedeutung, die nach den Worten Pauli an unserer Stelle dem *κατέχειν* zukommt, wie wir sie oben dargelegt haben, so will es schwer einleuchten, daß der Staat es sein soll, der das Kommen des Antichrist aufhalte. Von dem christlichen Staat kann hier ja füglich keine Rede sein, denn dieser Begriff lag dem Apostel noch fern. Gleichwohl kann man sich des Eindrucks schwer erwehren, daß von den neueren Verteidigern dieser Ansicht unsere Begriffe und Vorstellungen eines christlichen Gemeinwesens hier hereingetragen werden und im Grunde der christliche Staat gemeint sei. Und dies, aber auch nur dies, würde allerdings bis zu einem

gewissen Grade jetzt der thatsächlichen Wirklichkeit zu entsprechen scheinen. Wie bald aber vielleicht die Logik der Thatsachen auch eine solche Erklärung umstoßen mag, das sei hier nur als Möglichkeit angedeutet. Es läge in der That die Versuchung sehr nahe, hier eine Zeitbetrachtung anzustellen, deren Resultat wäre, daß der Staat in unsern Tagen vielmehr dem Rohrstab Ägyptens ähnlich zu werden beginnt, der dem durch die Hand geht, der sich allzu sehr auf ihn verläßt. (Jes. 36. Ez. 29). Soweit der Staat noch ein κατέχειν übt, und allerdings thut er dies, soweit thut er dies eben mit den christlichen Faktoren, die er noch in sich trägt. Wird er aber diese erst einmal wieder von sich ausgeschieden haben, wie er sie zu des Apostels Zeiten noch garnicht in sich aufgenommen hatte, dann wird es sich bald zeigen, wie gar etwas anderes, als ein κατέχειν von ihm ausgehen wird. Kann aber Paulus den christlichen Staat nicht gemeint haben, so kann er noch weniger den Staat an sich als natürliche Rechtsordnung gemeint haben, denn dieser ist nach der übereinstimmenden Anschauung der biblischen Prophetie vielmehr der Träger der antichristlichen Weltmacht. Endlich muß auch hier wieder darauf aufmerksam gemacht werden, daß bei allen derartigen Erklärungen des κατέχον das Maskulinum ὁ κατέχων, trotz des Erklärungsversuches von Hofmann, unverständlich bleibt.

Wir geben die Deutung des κατέχειν auf die staatliche Ordnung in jeder Beziehung als unhaltbar vollständig auf, und betreten statt dessen selbständig den oben angegebenen Weg, um auf ihm das schriftgemäße Subjekt des κατέχειν zu finden. Wir haben oben in dem κατέχειν das Moment einer Bedingung erkannt, an welche das Kommen des Antichrist und des Weltendes geknüpft ist. Nun finden wir eine solche Bedingung ausdrücklich und bestimmt von Jesu in seiner eschatologischen Rede ausgesprochen. Es heißt Matth. 24, 14: κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος, womit zu vergleichen ist Mark. 13, 10: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. Und eben hierher wird auch der Ausdruck Luk. 21, 24 gehören: ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, den

Paulus im Sinne hat, wenn er Röm. 11, 25 schreibt: *ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέλθῃ*. Danach ist also ein Zeitraum bestimmt, in welchem das Evangelium allen Völkern gepredigt werden soll; nicht eher, als bis dieses erfüllt ist, soll das Ende eintreten. Somit haben wir hier etwas, was jedenfalls irgendwie mit dem *κατέχειν* zusammenhängen muß. In Meyers Komm. z. d. St. führt Lünemann an, daß neben der in der alten Kirche gewöhnlichen Erklärung unserer Stelle von dem römischen Reich und Kaiser sich vereinzelt auch die Deutung des *κατέχειν* auf *τοῦ θεοῦ τὸν ὅρον* finde, nämlich auf den Ratschluß Gottes, daß der Antichrist nicht eher erscheinen soll, bis das Evangelium auf der ganzen Erde gepredigt ist. Lünemann findet diese Auffassung „freilich unpassend genug“, doch ist nicht einzusehen, worin das Unpassende derselben liegen sollte. Ungenügend ist sie freilich, aber immerhin ist von ihren Vertretern der richtige Weg zur Erklärung unserer Stelle ins Auge gefaßt. Nur müssen wir auf diesem Wege weiter gehen. Die ganze Darstellung des Apostels — vgl. besonders den Ausdruck: *μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται* — fordert ein konkreteres, persönlicheres Subjekt des *κατέχειν*. Da ergiebt es sich von selbst als das nächstliegende, an die Träger der Predigt des Evangeliums auf Erden zu denken, eine Ansicht, die neuerdings schon wiederholt verschiedene Vertreter gefunden hat. Nur liegt kein Grund vor zu einer zeitgeschichtlichen Beschränkung auf einen einzelnen Apostel. Vielmehr ist die Jüngergemeinde des Herrn, die *ἐκκλησία* in ihrer räumlichen und zeitlichen Gesamtheit als Trägerin des Evangeliums das Subjekt des *κατέχειν*. Wenn wir den eingeschlagenen Weg weiter verfolgen, wenn wir dann das gewonnene Resultat an dem Wortlaut unseres Textes 2 Theß. 2 im einzelnen prüfen, wenn wir schließlich, gleichsam zur Probe für die Richtigkeit unserer Erklärung, einen Blick werfen auf die thatsächlichen Verhältnisse, so wird es sich uns überall bestätigen, daß der Apostel wirklich mit seinem *τὸ κατέχον οἴδατε* die *ἐκκλησία* gemeint hat in ihrer umfassendsten Bedeutung für die Geschichtsentwickelung des jetzigen Äon.

Es wurde oben darauf hingewiesen, wie zwei Momente in gegenseitiger Feindschaft die Faktoren der jetzigen Weltentwickelung

bilden, kurz ausgedrückt: die Sünde und die Gnade. Das κατέχειν, dessen Objekt das letzte Ausreifen der Sünde ist, geht von der Linie der Gnade aus. Ferner wurde darauf hingewiesen, wie das κατέχον aufseiten der Gnade zugleich das konservative Lebenselement im jetzigen Weltbestand ist. Dies ist derselbe, die ganze Schrift durchziehende, weittragende Gedanke, dem Jesus an der Spitze der Bergpredigt den signifikantesten Ausdruck giebt, wenn er dort zu seinen Jüngern sagt: ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς. Terra per se sale caret (Bengel), so muß sie an der Fäulnis der Sünde verderben und zugrunde gehen. Nun aber wird sie eine bestimmte Zeit noch erhalten für einen bestimmten Gnadenzweck Gottes. Es ist das Wort der Gnade, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, das als das Lebenselement ihrer Gnadenerhaltung, trotz ihrer Gottesfeindschaft und trotz des Todes in ihr, in sie eingeht. Von dem Protevangelium an durch die ganze alte Zeit hindurch zielt dieses Wort ab auf das Fleisch gewordene Wort, um von ihm aus, als seiner persönlichen Darstellung, seinem persönlichen Zentrum auf eine Durchdringung der ganzen Erde auszugehen. Wo immer dieses Lebenswort in der Todeswelt lebendige Menschen und lebendige Zustände schafft, da sind konservierende Lebenskräfte und Lebensbestandteile in der Welt, doch nicht von der Welt, vorhanden; und solange solche also vorhanden sind, solange üben sie ein κατέχειν aus gegenüber der Sündenentwickelung der Welt, deren Gipfel die Erscheinung des Antichrist, und deren dann schnell folgendes Ende das letzte Todesgericht ist. Will man sich eines mehr modernen als biblischen Ausdruckes bedienen, so könnte man sagen, Paulus meine das Christentum. Es ist in der That unter κατέχον alles das zu verstehen, was wir jetzt unter dem Christentum, im rechten Sinne des Wortes, begreifen. Nur müssen wir uns dabei vergegenwärtigen, daß Christentum ein abstrakter Ausdruck ist, die Schrift drückt dasselbe konkret aus. Zur richtigen Fassung des Begriffs müssen wir nach dem entsprechenden, konkreten Ausdrucke der Schrift fragen. Das Abstraktum Christentum entspricht dem Konkretum Christus. Es entspricht aber auch sachlich dem biblischen Konkretum ἐκκλησία, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ (Eph. 1, 23). Beide sind eins, und von dieser Einheit geht in

der jetzigen Weltzeit nach biblischer Anschauung und biblischer Ausdrucksweise diejenige Wirkung auf die Welt aus, welche wir, ganz allgemein und moderner ausgedrückt, dem Christentum zuschreiben. Es ist mithin nicht dreierlei Verschiedenes, sondern wesentlich dasselbe, wenn wir sagen, ὁ κατέχων resp. τὸ κατέχον ist Christus, ist die ἐκκλησία, ist das Christentum. Die Schrift kennt kein Christentum außer dem χριστὸς ἐν ἡμῖν, ein anderes Christentum fällt unter die Kategorie der ψευδόχριστοι (Matth. 24, 23 ff.). Und ebenso kennt die Schrift kein Christentum, außer und abgesehen von der ἐκκλεσία. Ein Unterschied oder gar Gegensatz zwischen Kirche und Christentum gehört lediglich der modernen, freilich mannigfach verschuldeten, Begriffs- und Sprachverwirrung an.

Daß das Christentum, oder biblisch konkret ausgedrückt die ἐκκλησία, deren Mission auf Erden eben die Ausbreitung des Evangeliums vom Reiche Gottes ist, dasjenige ist, wodurch der jetzige Weltbestand in seiner wesentlichen Bedeutung als Gnadenfrist bedingt wird, dasjenige, was allein die Lebenskräfte in sich trägt, welche imstande sind, dem wachsenden Sündenverderben zu wehren; kurz dasjenige, von dem ein solches κατέχειν, wie das im 2. Thessalonicherbrief erwähnte, ausgeht, dies ist ein dem Neuen Testament so geläufiger Gedanke, daß er an sich schwerlich noch eines weiteren Nachweises bedarf. Vielmehr handelt es sich nur noch um die Frage, ob nach dem Wortlaut unserer vorliegenden Thessalonicherstelle Paulus hier dies gemeint haben kann, oder ob etwa im Text unserer Stelle irgendetwas diese Erklärung unmöglich macht.

Betrachten wir die einzelnen Worte. Der Apostel schreibt V. 6: καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε. Die Fassung des νῦν ist streitig, aber für die Erklärung des κατέχον ohne Belang. Das Objekt des κατέχον kann nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle nicht zweifelhaft sein. Demnach handelt es sich nur noch um die Worte τό κατέχον οἴδατε. Daß das κατέχον an sich hier so aufgefaßt werden kann, wie wir es erklärt haben, wird nicht im Ernst bestritten werden können, im Wortlaut des 6. Verses liegt nichts, was dem entgegensteht. Dagegen spricht das οἴδατε entschieden für unsere Auffassung. Wir glauben nicht, daß dieses

οἴδατε auf irgendetwas hinweist, was der Apostel den Thessalonichern einmal gesagt haben sollte, was wir nun aber, da er es nicht nennt, nicht wüßten. Wir bleiben vielmehr dabei, daß der Apostel mit dem οἴδατε auf ein Stück seiner Lehrunterweisung hinweist, welches den einmal im Christentum Unterwiesenen so klar war, daß diese kurze Andeutung zum Verständnis genügte. Wenn dem so ist, so können wir die Theorie von der bürgerlichen Rechtsordnung unmöglich als hier gemeint voraussetzen, noch weniger aber die Beziehung auf jenen Mann in Dan. 10. Beides liegt zu fern, als daß es mit einem bloßen οἴδατε bezeichnet werden konnte. Es hätte ohne Frage einer deutlicheren Erklärung bedurft, weil es sich dann um einen Gedanken gehandelt hätte, den wir sonst weder bei Paulus, noch in der Schrift überhaupt klar dargelegt finden. Ganz anders verhält es sich bei unserer Auffassung des Begriffs. Auf eine Vorstellung, die mit dem Wesen des Christentums und seiner Weltstellung aufs engste zusammenhängt, konnte der Apostel sehr wohl mit einem οἴδατε sich beziehen, ohne fürchten zu müssen, seinen Lesern unverständlich zu werden. Der Gedanke dieser ihrer Mission in der Welt, wie sie hier nach einer Seite hin der Sünde gegenüber als ein κατέχειν bezeichnet ist, war den ersten Christen, den Gliedern der neutestamentlichen ἐκκλησία, gewiß ebenso geläufig, wie er freilich in unserer Zeit leider in weiten Kreisen abhanden gekommen ist. Ganz verschwunden ist er nie. (Vgl. z. B. Chr. Fr. Richters: „sie bleiben ohnmächtig und schützen die Welt".) Und was ist denn in unsern Tagen die ganze Innere Mission anders, als ein mächtiger Aufruf an die Kirche zum κατέχειν.

Wir gehen zu dem zweiten Satze über, der hier in Betracht kommt, V. 7: μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. Hier handelt es sich um die beiden Ausdrücke ὁ κατέχων und ἐκ μέσου γενέσθαι. Den Wechsel des Genus hat man so erklären wollen, daß der Ausdruck ὁ κατέχων kollektivisch oder generisch zu fassen sei; so z. B. Cremer in seinem Wörterbuch u. a. Grammatisch ist dies ja wohl möglich, einfacher aber und näher liegend erscheint es doch, den maskulinen Ausdruck auf Christum zu beziehen. Wie oben ausgeführt ist, ist das Subjekt des κατέχειν

nach unserer Erklärung das Christentum, nämlich Christus, sofern er in seiner Gemeinde, seiner Kirche und durch dieselbe in und an der Welt wirkt; oder, was nur die andere Betrachtungsseite derselben Sache ist, die *ἐκκλησία* als das Organ der Wirksamkeit Christi auf Erden. Hierbei erklärt sich der Wechsel des Genus im Subjekt insoweit von selbst, als dasselbe sowohl mit dem einem als dem andern Ausdruck bezeichnet werden kann, je nachdem es von der einen oder der andern Seite betrachtet wird. Nur das bedarf noch einer Erklärung, weshalb der Apostel diesen Wechsel im Genus eintreten läßt, auf diesen Punkt werden wir weiter unten näher eingehen. Wir bleiben zunächst noch bei dem ersteren. Es kann in diesem Sinne dasselbe von Christo und von seiner Gemeinde ausgesagt werden. Es macht in der Sache keinen Unterschied, ob das *κατέχειν* einerseits der *ἐκκλησία* und deren Missionsaufgabe, die auf das Heil aller Völker gerichtet ist, oder ob es anderseits Christo selbst zugeschrieben wird. Hinwiederum kann ebenso dasjenige, was dem, der das *κατέχειν* übt, schließlich widerfahren wird, entweder von Christo oder von seiner Gemeinde ausgesagt werden. Der Apostel bezeichnet dieses letztere als ein *ἐκ μέσου γενέσθαι*. Dieser Ausdruck, den wir noch näher ins Auge zu fassen haben, scheint vielfach den Erklärern am meisten Schwierigkeit zu bereiten. Und in der That ist bei der Beziehung des *κατέχειν* auf die staatliche Ordnung, wie bei derselben nicht zu finden ist, wer *ὁ κατέχων* sein soll, schier noch weniger zu verstehen, wie wir uns ein solches *ἐκ μέσου γενέσθαι* denken oder auch nur annähernd vorstellbar machen sollen. Dagegen von Christo und seiner Gemeinde ein schließliches *ἐκ μέσου γενέσθαι* anzunehmen, dies entspricht durchaus der ganzen neutestamentlichen Eschatologie. In Christo und seiner Gemeinde, seiner Kirche, der una sancta catholica, ist jetzt das Reich Gottes in der Welt, mitten drin in derselben, *ἐν μέσῳ*, so ist es dem Reiche der Sünde im Wege, ist ihm hinderlich. Natürlich ist dies nicht äußerlich, räumlich nur, nicht als ein bloßes Da-Sein zu verstehen, ein solches könnte auch ein unwirksames Daneben-Sein sein, sondern in dem lebendig wirksamen, wirklichen Darin-Sein in der Welt besteht die konservierende Salzkraft der *ἐκκλησία* für die Welt und ihre Mission-

an derselben. Sauerteigartig sucht erstere die letztere zu durchdringen. Die Welt reagiert hiergegen, ja sie sucht ihrerseits ebenfalls mit ihrer Sündenpotenz den Träger des Himmelreichs auf Erden zu durchsäuern. Dies hat einen Kampf zur Folge zwischen dem Weltreiche und dem Reiche Gottes, zwischen den beiderseitigen Vertretern in dieser Zeit. So lange dieser Kampf währt, hemmen sich beide gegenseitig in ihrer Entwickelung. Das Reich Gottes findet an dem Weltgeist ein überall ihm hemmend entgegentretendes, immer neu zu bekämpfendes Hindernis, *τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*. Aber auch die antichristliche Weltmacht der Sünde kann sich in reinem Gegensatz zum Reiche Gottes nicht darstellen, so lange sie in ihrer Entwickelung zu diesem Ziele hin an den Kräften des Himmelreichs in ihrer eigenen Mitte ein hemmendes Hindernis hat. Aber es wird schließlich einmal die Zeit kommen, da die Mission des Christentums in der Welt erfüllt sein wird; die Gnadenzeit ist zu Ende, die Zeit des Gerichts bricht herein; die Welt, die im Gegensatz zum Reiche Gottes beharrt, ist reif zum Verderben. Da wird es dann das konsequente letzte Stadium der Weltentwickelung sein, daß es von dem, was bis dahin das *κατέχον* war, heißen wird: *ἐκ μέσου ἐγένετο*. Auch dies ist selbstverständlich nicht äußerlich, räumlich zu verstehen, nicht mechanisch, sondern dynamisch. Bewußt und absolut wird die Welt allen und jeden Einfluß Christi auf sich abweisen und mit satanischer Energie unmöglich machen. Die Jünger Christi sind wohl noch da, die *ἐκκλησία* ist noch vorhanden, äußerlich, räumlich in der Welt vorhanden, aber auf ihr *ἐνεργεῖσθαι*, ihren Einfluß, ihre in ihrem Wesen als neue Kreatur liegende welterhaltende Wirkung, auf ihr Salzkraft, ihre Mission kommt es an. Hiervon wird keine Rede mehr sein können, denn die absolute Feindschaft der Welt wird sich eben naturgemäß in absoluter Verfolgung der Jünger Christi durch die Welt zeigen. Das ist die *θλίψις μεγάλη* (Matth. 24, 21) der letzten Tage. Kein Heilseinfluß wird mehr von der *ἐκκλησία*, und also auch nicht mehr von Christo, dessen Organ eben jene ist, auf die Welt ausgehen, weil diese mit absolutem Bewußtsein und Willen keinen derartigen Einfluß mehr leiden wird. Es wird das Reich dieser Welt auf allen Lebensgebieten

sich jeder Beziehung auf Gott entschlagen und nur noch nach seinen eigenen, weltlichen Gesichtspunkten verfahren, so wird sich das Geheimnis der Gesetzlosigkeit vollends enthüllen. Der Abfall, *ἡ ἀποστασία* (V. 3 vgl. V. 11) wird so vollständig und allgemein sein, daß die gläubige Jüngergemeinde, daß Christus in seiner Kirche von der Welt ganz beiseite geschoben, aus allen geschichtlichen Lebensverhältnissen hinausgedrängt sein wird: *ἐκ μέσου ἐγένετο*. Der Welt der Sünde ist Christus und seine Gemeinde nicht mehr im Wege. Christus ist nicht mehr, wie jetzt, *ἐν τοῖς ἔθνεσιν*, im Gegenteil, *τά ἔθνη* sind wieder geworden *χωρις τοῦ Χριστοῦ· ὁ κατέχων ἐκ μέσου ἐγένετο — τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος*, an Christi Stelle tritt der Antichrist — *ὃν ὁ κύριος ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ*. Vgl. Cremer: „Sobald die letzte Verbindung der Gemeinde mit der Welt gelöst und jedes Verhältnis zwischen beiden abgebrochen ist, wird sich das Geheimnis der Bosheit entfalten." Vgl. hierzu ferner die Ausführungen Kliefoths zu Dan. 9, 26 und zu Sach. 13, 7. So wird sich in den letzten Tagen wiederholen, nur intensiv und extensiv umfassender und also vollenden, was zu Beginn der Fülle der Zeit geschehen. Israel stieß Christum aus seiner Mitte hinaus — wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche — *ἐκ μέσου ἐγένετο*. Damit hatte Israels Sünde ihren Höhepunkt erreicht, nun war Israel reif zum Gericht. Christus war tot, seine Jünger waren geflohen, menschlich angesehen schien es gar aus zu sein mit der Sache Christi. Aber über ein kleines zeigte sich das gerade Gegenteil. Hierin haben wir den genauen Typus dessen, was dem Apostel an unserer Stelle als zukünftig vor Augen steht. Das: „wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche", wird in der Völkerwelt des Erdkreises einen Augenblick zum Sieg gelangen; es wird ihr gelingen, das Christentum also beiseite zu schaffen, daß es scheinen wird, es sei aus mit ihm, *ἐκ μέσου ἐγένετο*, aber über ein kleines wird das Blatt sich wenden mit der letzten großen Weltkatastrophe.

Warum sagt der Apostel das eine Mal *τὸ κατέχον*, das andere Mal *ὁ κατέχων*? Der Wechsel des Ausdrucks scheint meistens als zufällig und bedeutungslos angesehen zu werden. Man sucht

τὸ κατέχον zu erklären und dann für ὁ κατέχων eine Deutung zu gewinnen, die, so gut oder schlecht es gehen will, unter denselben Begriff sich subsummieren läßt; weshalb aber der Apostel so mit dem Ausdruck wechselt, bleibt unerklärt. Dagegen giebt aber schon der Wortlaut der Stelle an die Hand, vielmehr umgekehrt in dem nachfolgenden ὁ κατέχων eine nähere Erklärung des vorausgehenden τὸ κατέχον zu sehen. Bei unserer Fassung ergiebt sich ein höchst bedeutungsvoller Sinn des veränderten Ausdrucks, und zugleich erhält dabei die Stelle erst eine praktische Bedeutung. In dem ersten Satze, V. 6, handelt es sich um das κατέχειν, das ist die Bedeutung, die Aufgabe, die Arbeit, die Mission, die der ἐκκλησία von Christo ihrem Haupte in der Welt gestellt ist, ihr Weltzweck, sie selbst ist τὸ κατέχον. In dem zweiten Satze, V. 7, handelt es sich um das ἐκ μέσου γενέσθαι. Da heißt es ὁ κατέχων. Wir hören da hindurchklingen: sie haben nicht euch, sondern mich verworfen.

Es liegt in dem Text der Stelle nichts, was unserer Auffassung des κατέχειν im Wege stände, wohl aber wird dieselbe durch den Wortlaut selbst unterstützt. Die ganze Kirchengeschichte endlich ist ein thatsächlicher Kommentar hierzu, ein thatsächlicher Beleg für unsere Auffassung, und für unsere heutigen Zeitverhältnisse giebt diese der Stelle einen Sinn von weittragendem praktischen Wert. Bei einem Römer mag die Beziehung auf das römische Reich immerhin erklärlich erscheinen, ebenso bei der mittelalterlichen Weltanschauung. Und die neuere Beziehung auf die staatliche Rechtsordnung, abgesehen davon, daß sie der biblischen Grundlage entbehrt, und daß sie exegetisch doch eigentlich an dem Ausdruck: ὁ κατέχων ἕως ἐκ μέσου γένηται scheitert, mag ebenfalls, rein theoretisch betrachtet, manchen Schein für sich haben. Aber fragen wir: Wer ist es denn in Wahrheit, der zu allen Zeiten dem wachsenden Sündenverderben gegenüber das κατέχειν übt? Achtzehn Jahrhunderte zeigen uns, selbst über den Trümmern unterwühlter Staatsordnungen, und gerade da am kräftigsten, die Kirche Christi und sie allein als das schließlich alle Stürme überdauernde κατέχον. Und vollends in unsern Tagen, da die ἐνέργεια τῆς ἀνομίας immer weiter um sich greift, da das tobende Meer der

Zuchtlosigkeit immer gewaltiger gegen alle Dämme menschlicher und göttlicher Autorität anbraust und sie niederzureißen trachtet, ist ja doch zur Genüge der Thatbeweis geführt, daß allein die Kräfte des Evangeliums es sind, die noch dauernd und erfolgreich das κατέχειν zu üben vermögen, und die, so lange ihnen noch eine Wirkung möglich ist, allem Pessimismus zum Trotz den Gesamtzustand der Gesellschaft noch nicht als hoffnungslos erscheinen lassen. Wer anders aber ist der Träger dieser Kräfte des Evangeliums, der Lebenskräfte der oberen, zukünftigen Welt, als die Kirche Christi, die Kirche des Glaubens und der thatkräftigen Liebe, die Kirche, die ihrem Arbeitsberuf nachkommt und ihre Salzkraft bewährt. Man muß nur bei dem Wort Kirche nicht immer nur an modernes Kirchentum denken, sondern den neutestamentlichen Begriff wieder gewinnen und festhalten.

Übrigens lassen die Zeichen der Zeit uns auch schon eine Vorstellung gewinnen von dem ἐκ μέσου γενέσθαι. Die Kirche ist ja vielfach schon nicht mehr unangefochten ἐν μέσῳ des Volkslebens. Noch ist sie nicht hinausgedrängt, aber man sucht sie in die Ecke zu drücken. Noch kämpft sie den Kampf um die Herrschaft im Volksleben, nicht um ihretwillen, sondern um des christlichen Volkes willen. Dies ist die große Bedeutung der Inneren Mission in unserer Zeit. Der Kampf um die Herrschaft wird zum Kampf um das Dasein werden und dessen Ende wird sein: ἐκ μέσου ἐγένετο.

Endlich ist hier noch einmal darauf hinzuweisen, wie bei unserer Auffassung die vorliegenden Worte des Apostels eine eminent praktische Bedeutung gewinnen, und zwar dieses im engsten Zusammenhang mit dem Zweck des ganzen Abschnittes, dem sie angehören. Nun erst fügen sie sich als ein wesentliches Glied in den Zusammenhang ein und erscheinen nicht, wie es bei der Beziehung auf die staatliche Ordnung im Grunde der Fall ist, als ein fern liegender, fremder Gedanke dazwischen. Es ist ein praktisches Motiv, daß den Apostel zu der ganzen eschatologischen Erörterung in diesem Kapitel veranlaßt hat. Eben hierzu, zu diesem seinem praktischen Zweck gehört nun auch das, was er von dem κατέχειν sagt. Und so ist dies auch mit ein gewichtiger Grund, der für

unsere Erklärung der Stelle spricht, ja mitentscheidend für dieselbe in die Wagschale fällt. Dem Verderben gegenüber, inbezug auf welches der Apostel daran erinnert, daß es noch viel schlimmer werden wird, als es schon jetzt ist, weist er der gläubigen Jüngergemeinde mit dem τὸ κατέχον οἴδατε ihre rechte Stellung und ihr rechtes Verhalten an. Ihre Sache ist es, unter allen Zeitläufen sich die rechte christliche Nüchternheit zu bewahren, um unbeirrt von rechts und links fest und unerschrocken sich als τὸ κατέχον zu erweisen. Kommt aber einmal die Zeit, da ihr das fernerhin gar unmöglich gemacht ist (ὁ κατέχων — nicht: τὸ κατέχον — ἐκ μέσου ἐγένετο), dann bleibt ihr auch im Unterliegen noch der vollgenügende Trost:

„Die Sach' und Ehr', Herr Jesu Christ,
Nicht unser, sondern deine ist."

Es ist eine weite Perspektive, die uns nun diese Worte eröffnen.

Für das κατέχειν des zweiten Thessalonicherbriefes findet sich weder im Alten Testament, noch, soweit mir bekannt, in der jüdischen Theologie der neutestamentlichen Zeit ein Anknüpfungspunkt. Wohl ließen sich vielleicht bei Daniel Stellen nachweisen, die immerhin dem Apostel auch bei diesen Worten von dem κατέχων vorgeschwebt haben mögen. Doch würde dies zu weit führen und auch zur Erklärung unserer Stelle nichts Neues beitragen. Vielmehr erscheint an dieser der Gedanke des κατέχειν als ein spezifisch neutestamentlicher, und als solcher erklärt er sich bei unserer Auffassung vollständig im Zusammenhang derjenigen Stellung, welche das Neue Testament durchweg der Kirche, diese im neutestamentlichen Sinne der neuen Gemeinde Gottes in der Welt gefaßt, anweist. Übrigens steht auch die Beziehung des κατέχειν auf staatliche Verhältnisse, so alt sie ist, und so sehr sie in der Exegese immer noch die Herrschaft zu behaupten sucht, längst keineswegs unbestritten da. Ganz besonders in unserm Jahrhundert bis in die jüngste Zeit ist dieselbe schon wiederholt angefochten worden. Die bezügliche Litteratur findet sich bei Lünemann z. d. St. aufgeführt. Vgl. auch Becks Christliche Reden, 6. Samml., S. 429 ff. Unter den neuesten hierher gehörigen Erklärungen ist noch besonders

die schon angeführte von Cremer in seinem biblisch-theologischen Wörterbuch zu nennen, sowie die von Westrik (angeführt bei P. Schmidt, Der 1. Thessalonicherbrief, S. 115), die beide ebenfalls das κατέχον auf die christliche Gemeinde deuten [1]).

Mag in unserer ganzen Erörterung über das paulinische κατέχειν dieser oder jener einzelne Punkt anfechtbar erscheinen, die prinzipielle Hauptsache, auf welche es uns im wesentlichen ankommt, ist die, daß das Subjekt und die Kraft des κατέχειν nicht auf natürlichem Boden im Gebiete des Staates, sondern im Bereiche der Kirche zu suchen ist. Mit dieser Anerkennung wird zweitens für die Erklärung des betreffenden Ausdrucks das Feld der Hypothesen verlassen und eine sichere biblische Grundlage gewonnen. Und endlich drittens gewinnen die Worte des Apostels hiermit eine praktische Bedeutung von großer Tragweite, sowohl für die Thessalonicher, als für uns und für alle Zeiten.

---

[1]) Wenn die Irvingianer das κατέχον auf ihre Gemeinde der Versiegelten deuten, so ist die Beziehung des Begriffs auf das kirchliche Gebiet im allgemeinen durchaus nichts ihnen Eigentümliches, sondern wiederholt von verschiedenen Exegeten der evangelischen Kirche als das Richtige erkannt. Ihre spezielle Deutung desselben auf ihre Gemeinde der Versiegelten aber ist nur die Konsequenz ihrer Lehre von der Kirche, deren nähere Berücksichtigung hier natürlich außerhalb unserer Aufgabe liegt.

2.

Zur Kritik des Textes der Predigten Luthers über das erste Buch Mosis (1523—24).

Von

Lic. Dr. Buchwald.

Nach einer Angabe des Cod. Heidelb. 41. fol. 3 B begann Luther am 15. März 1523 seine Predigten über die Genesis [1]), nachdem er am 23. Februar seine Deuteronomiumvorlesung angefangen hatte [2]). Beendet waren die Genesispredigten Anfang Oktober. Am 2. Oktober begann Luther bereits die Exoduspredigten [3]).

Die erwähnte Vorlesung über das Deuteronomium gab Luther — allerdings mit verschiedenen Änderungen [4]) — im Jahre 1525 selbst heraus. Die Predigten über die Genesis wurden zuerst 1527 von einigen seiner Zuhörer, die sie nachgeschrieben hatten, mit Luthers Einwilligung veröffentlicht. Es steht aber textkritisch angesehen mit dieser Veröffentlichung so, wie mit den meisten derartigen: sie sind nicht korrekt, oft im engen Anschluß an die Nachschrift sinnlos. Nun sind wir aber in der glücklichen Lage, aus Stephan Roths teils unmittelbaren [5]), teils mittelbaren [6]) Nachschriften, den Wert jener Veröffentlichung der Genesispredigten zu beurteilen uud ihren Text zu korrigieren.

Es kann hier nun freilich nicht der Ort sein, sämtliche Kapitel zu behandeln, wohl aber durch ein Beispiel auf die Wichtigkeit

---

[1]) Zu Lätare 1523 ist von Aurifaber notiert: „nachmittage hat doct. M. L. genesim ahngefangen zu predigen.“

[2]) Vgl. Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, 3. Hft. 1885. S. 111.

[3]) Vgl. E. A. 35, 1; Poochs handschr. Sammlung I. p. XX. n. 2.

[4]) Beiträge zur sächs. Kirchengesch. l. c. S. 111 ff.

[5]) Erhalten Kap. 29—32 und 49. 50.

[6]) Fast vollständig erhalten.

obiger Nachschriften hinzuweisen und den Beweis zu führen, daß ohne deren sorgfältigste Benutzung eine kritische Bearbeitung der Genesispredigten Luthers nicht möglich ist. Wir wählen hierzu Kap. 26, teilen Roths Nachschriften der Predigten Luthers über dieses Kapitel mit und geben vom Anfange desselben die wichtigsten Varianten an. Nur die ersten Worte wollen wir, damit auch im allgemeinen das Verhältnis unserer Nachschriften zu der 1527 erschienenen Ausgabe leicht beurteilt werden kann, auch nach dem Texte der letzteren mitteilen.

Caput Vicesimum sextum Geneseos.

Ihr habt gehörtt im XXV. capitel von den zweien Brudern Jacob vnd Esau, was Gott mit ihn vnd in ihn gewirgkett hatt, vnd wie Esau verkaufft hatt Jacob seine erste geburt ꝛc. Nun volget das sechsvndzweinzigst Capitel: =

Orta autem fame super terram etc.

Wolan das heist ein vnnutzer schwetzer, noch soll mans die heilige schrifft nennen, redt von vnnutzen dingen doher, von waßergraben adder brungraben ꝛc. Cur tam levia nobis praescribit, haben wir sunst nichts zculeßen, den wie ehr waßer graben hat vnd wie ehr gerufft ist mit seinem weib, wie sie geßen vnd ein wolleben gehabt haben? was gibt vns das zcuschaffen, hat ehr sunst nichts konnen schreiben? mocht doch einer mit einer zcuberstangen kaum druber springen, ßo ein geschwetz ist es, hett ehr doch wol konnen schreiben, wie Isaac gepprediget hatt, gefastett, gebetett ꝛc. wie wir vnßere heiligen beschreiben. Dehr keins hatt ehr geschriben, gedenckt seiner nichts, sagt allein da von Brongraben ꝛc. Es ist kein wunder, das man dy Bibel vnder dy fuß geworffen hatt vnd vnder der bangk laßen ligen. Sed merito haec contemnit ratio etc. [1]).

---

[1]) E. A. 34, 79 f.: „Da hast du wohl angezeigt, wie Moses ein unnützer Wäscher ist, daß er von unnützen Sachen so viel Fests macht. Was geht es uns doch an, daß Gott, der Allmächtig, solch Ding also lässet ausrufen in der welt, daß Jedermann muß davon lesen? Aber alle Vernunft muß dazu sagen,

Isaac ist der höchsten vetter einer vnd der fürnehmsten einer vnder den Patriarchen, groß bey Gott, vnd an dem vill gelegen ist, celebratus in scriptura etc. Darumb wen wir das nit verstönden, solden wir nit balde vrteiln vnd schlißen vber dy heilige schrifftt. Deus delectatur nos stultificare, zcu narren machen, lest vns das fürschreiben, das ehr die grosßen heiligen darnider werff, dy mit ihren wergken doreyner gehen 2c. Ehr wil vnd kan nicht leiden, das man sich mit werken rühme. Haec omnia eo tendunt, ut vita nostra versetur in fide. Ehr wil sein ehr haben vnd sein ruhm. Darnach gilts vor ihm gleich, vult suam gloriam, suam gratiam et misericordiam glorificari et magnifieri a nobis, non nostra opera, non videt qualia sint nostra opera, gering adder groß, modo ex fide fiant etc. [1]).

Unßer monch vnd große wergkheiligen sprö chen, was sal ich daran leßen, ich wil ein vigilien singen, meßhalden vnd ein ander gutt wergk thuen, et judicarent indignum lectu. Aber Gott leßt vns schreiben, leßt vns predigen vnd spricht zcu ihn: gehe hin, du bist klüger den ich 2c. [2]).

---

es sei eitel Narrentheiding; haben wir sonst Nichts zu schaffen noch zu lesen, denn wie Isaac Brunnen gräbet und mit dem Weibe scherzet? Ist das so ein köstliche Histori, da die Macht an liegt? Da er von heiligen Vätern schreiben wollt, kunnt er nicht von guten Werken und Exempeln schreiben, als Beten, Fasten, Kasteien 2c. und solchs Narrenwerk daheim lassen, wilchs sonderlich den geistlichen Leuten verdrossen zu lesen ist? Denn sie sollen nicht von unnützen, weltlichen Sachen studiren. Er hat zwar damit Ursach genug gegeben dazu, daß man die Bibel unter die Bank gestoßen hat, und nicht werth geacht, daß unsere hohen Doctores darinn studiren sollten. Warumb schreibet er auch so närrisch Ding?

1) Dies Stück lautet E. A. 34, 80: Wenn es nu seinen Ruhm und Preis hat, so liegt nicht dran, es sei ein Werk, wie gering es wolle, und gilt das allernärrischte Werk so viel, als das allerhöchste und köstlichste; lässet solch gering Werk preisen und predigen durch alle Welt, da er der großen Werkheiligen keines sehen noch wissen will.

2) Fehlt l. c.

Das ist das gröste vnd fürnehmste in dißem Capitel. Das der her zwiehr mit Isaac redet, wirgk hin, wirgk hehr, wen der herr redet, ßo sol man die augen auffthuen vnd die ohren herhalten. Es gilt gewiß mehr, denn hundert weldtt, quando divina majestas loquitur [1]).

Der Her hatt hie zwu predigten mit Isaac, die eine ist fast lang. Es sein stargke vorheischungh do, stergker den sy Abraham geschehen sein [2]), vnd seint die ersten vorheischungen, ßo Isaac geschehen, zcuuor haben wir von keiner gehörtt. Dißе wort vbergehen wir, wen wir aber alle diße wort mit herczen faßßeten, must wir vns drüber entsetzen, wen wir gedöchten, was sie bedeuteten vnd wehr sie redet. Es muß gewiß Gott ettwas vill dran gelegen sein an dem Brungraben, an dem schertßen vnd eßßen vnd tringken, jha mehr dan an allen monchen vnd Nonnen, wen sie vff einem hauffen stunden [3]). Jha ich wolde diß reden liber nehmen, den aller Papisten wergk 2c. laß sie schelten, wie sie wollen, hie stehet Gottes wortt.

Moses bucher sein tolle bucher, das sie ßo widder repetiren vnd vberholen ein ding ßo offten. Szo daucht mir auch, do ich ein hocher doctor was, do ich noch klug was, ehr ich ein nar ward, ich mainet, es hetts ein schuster mit seinem knecht geredtt, den dy schrifft redett nit mit mir. Drumb hilde ich nichts daruon. Szo thut alle vornufft, ßo thuen alle die mit vngewaschenen fußßen, mit stiffeln in die Bibel fahren, sie vorstehen nit, nec probant opera Patriarcharum, ratio tamen videt, quae sunt alta, groß ding. Ut cum dicitur, Sant Bernhardt hab in sechs wochen nichts geßßen, hab kein butter vffm brey gessen, Hilarius hab ßo lang gefast, Hieronymus hab sein brust mit einem stein geschlagen, Benedictus hab in einem meußloch gesteckt. Das ist ettwas. Haec pla-

---

[1]) l. c.: wenn die Majestät redet, so hat es Kraft und Macht.

[2]) l. c.: wie zuvor Abraham gegeben.

[3]) Fehlt l. c. S. 81.

cent, haec admiramur, ista arrident. Aber Moses was schreibt dehr? wehr wil das leßen, von Isaac do, wie ehr geßßen hatt mit seinen gesten, vnd wie ehr gescherßt hatt mit seinem weib. Das ist schlecht dingk ꝛc. [1]).

Es hatt Gott gnungk zcuschaffen mit der tollen huren, mit der nerrischen vornufft, das ehr sie klug mach [2]), ehr schlehet ihr fuhr die nerrischen wergk. Do weiß dye tolle hure nichts von: —

Das ist zcu merken, wen Gott in der Bibel redet, do sol man augen vnd ohren hinhalden, vnd gedencktt, es treffe ettwas an, sehet nit, was do geschiehet, thu das maul zcu, die augen und ohren auff [3]). Es leit an gottes wortt, nicht an vill wergken, an großen, langen, hübschen wergken, wen ehr [4]) klinget, ßo gilts, wen er redt, ßo ists kostlich dingk, es sey geßßen adder getrungken, gescherßtt adder hochzceit gemacht [5]): Man muß nicht Gottes willen richten vnd achten nach den wergken, sonder widderumb dy wergk nach seinem willen. Wen ich Gott

---

[1]) l. c.: Was ist die Ursach? Keine andere, denn daß hie Gottes Wort stehet, daran sich Isaac gehalten hat; unsere Geistlichen aber ohn Wort und Glauben fahren. Mir ist auch also gewesen. Ehe ich ein Narr ward, und noch ein gelehrter doctor wollte sein, war ich dem Buch allein darumb feind, daß Moses so viel Geschwätz macht, und herzählet, wie Gott mit den Vätern redet, als ein Schuster mit dem andern; darumb hielt ich von diesen Exempeln nicht mehr, denn als wenn man von mir eine Legende machet, und schriebe, wie ich über Feld zöge, oder daheim säße und schliefe. Also schlägt es alle Vernunft in Wind und siehet nicht drauf, was da fur Wunder geschicht, daß Gott selbs redet; das siehet sie nur, o das ist ein lose Werk! Aber wiederumb, der hat so lang gefastet, eitel trocken Brod gessen, und Wasser getrunken, sein Lebenlang hären Hembde getragen. Sanct Hieronymus lag so lange in der Wüsten, und hatte ein Stein unter dem Kopf für ein Kissen, und schlug seine Brust mit Steinen. O das sind große heilige Werk. Moses aber weiß Nichts zu schreiben, dann wie sich Isaac mit der Frauen schleppt, und mit ihr scherzet und narret.

[1]) Fehlt l. c.

[2]) Fehlt l. c.

[3]) l. c. S. 82: das.

[4]) Fehlt l. c.

[5]) Fehlt l. c.

wehr, es vordroß mich selbst. Dy wergk sollen wir messzen nach seinem wyllen. Es gebühret Gott vnd zcihmet ihm, das sein will ettwas gelde, ut sua voluntas probetur.

Drumb ist es wol geschriben, vnd es muß also geschriben sein, vnd wens nitt geschriben wehr, so muß man es nach alßo schreiben, daß man der tollen huren, der vornunfft, steure rc.[1]).

Sic ergo notetis, das Isaac das kind[2]) muß ein außerleßen kern sein geweßen, daß ihm die ehr widderfahren ist, daß Gott mit ihm redet. Es ist ein großer zcorn, wen Gott stilschweiget vnd redet nicht, widderumb ists ein groß gnade, wen ehr redet, wen ehr vns seine gebot eröffnet durch das wortt. Das ist vbermeßige fraude[3]), wen ehr ßo freuntlich mit vns redet. Das hertz mocht vor freuden berſten vnd voneynander reißen, wen ehr solch ding vorheischet[4]).

Sehet wie ehr zcu Isaac spricht: Zceuch nicht in Egypten rc. Ich wil dich segnen, ich wil dein ßamen mehren, ich wil bey dir sein rc. wen ich solde iczt ins feuer gehen vnd Gott spröch zu mir: Puer, vade, tecum ero (ut omnibus dicit per Euangelium), tritt frisch hynein, in todt rc. O wie wurde vnßer hertz schwemmen vor frauden[5]), würden hyneingehen in taußent tode, jha wen gleich thausent teuffel ein teuffel wehren, ßo ging ich hynan. Quis non posset hic cogitare: Deus qui omnia habet in manu sua, vitam et mortem, hic

---

[1]) l. c. 82: also, daß Gott nicht will geurtheilet haben nach Werken, sondern nach seinem Willen. Die Vernunft spricht wohl: Das Werk ist groß, darumb wird es Gott ansehen; den was groß ist, das soll man auch hoch heben. Derhalben ists nütz und noth, solche Exempel zu beschreiben, daß nicht die Vernunft Gott meistern und ihm sagen wolle, was er thun oder nicht thun sollt. Solchs müssen wir oft sagen, weil es so oft angezeigt wird, daß wir sehen, wie die ganze Schrift darauf dringet; wiewohl es dennoch Nichts geholfen hat.

[2]) Fehlt l. c.

[3]) l. c.: Das ist eine überschwengliche Gnade.

[4]) Fehlt l. c.

[5]) l. c.: Wilch ein Trotz und Trost würden wir da haben, daß das Herz möcht schwärmen fur Freuden.

jubet me in ignem ire. Hic vult meum esse, nihil est quod timeas etc.[1]).

Haec verba quae dixit dominus ad Isaac ſeind mechtige fraudige wortt, quae solus Isaac intellexit et praeter hunc nullus etc.

Nuh ſehet den text forne an. Iſaac kompt in ein frembd land, dyſelbtte zceit was ein teurungh im lande, was hatt ehr mugen gedencken? ehr hat bey ſich ſein weib vnd kindt vnd ſein geſind. Alß wen bey vns ein teurungh wehr, fürſten vnd hern, andere reiche leutte hetten genungk, wehren vorßorget, hetten boden, kehler vnd kammern vol, wo bliben arme leutte? idem nobis contingeret inter externos quod Isaac etc.[2]).

Iſaac was in einem frembden lande, hatt nichts vnd was ein teurungh da, nichts haben vnd frembd im lande ſein, das iſt arm ding. Sed quid fit? Gott komptt zu Iſaac vnd ſpricht: Mein ſohn, es hat kein nott, die teuerungh ſal dich nicht vorterben, bleib in dem land, zceuhe nit hinab in Egypten, do vol auff korn iſt[3]). Ich wil dich nit vorlaſßen, tecum ero, du ſalt ernehret werden, ſolt genungk haben. Das gantz land muſt ehr vorterben, ehr du vorterben ſolſt, furcht dich nit, bleib alhie, es hat kein nott.

Sehett, der muſt genungk haben vnd wen das gantze landt auch hat ſollen vorterben, wie den volget hernach, das ehr diß Ihar hundert ſcheffel korns fande. Der gutte Iſaac ſahe den todt vor den augen[4]), dennoch gedacht ehr: Ich weiß, das ich genungk wehr haben, wiewol nichts do iſt, ich werde gebenedeiett werden, dy fulle haben, hoc verbum promissionis vivit, verax est, nutriet me dominus vel angelis de celo missis. Die vornufft het got gemeiſtertt vnd geſagt: Iha, es wirt nichts drauß ꝛc.

---

[1]) l. c.: Denn wenn der Gott, der alle Ding in Händen hat, bei mir iſt, und mich nicht verlaſſen will, was will mir denn ſchaden?

[2]) Fehlt l. c. S. 83.

[3]) l. c.: wilchs ein voll Land iſt.

[4]) Fehlt l. c.



Alßo hatt Isaac Gott vortrauet mitten in der teuerungh. In solo verbo hesit, vnd gedacht: laß korn korn sein, laß teuer teuer sein, dominus non mentietur, es müsten ehr die engel vom hymmel kommen vnd dich ehrneren. Gott sagt ihm nit allein zcu, das ehr ihn wolde erhalden in der teuerungh, sondern sagt auch seinem ßamen das land zcu[1]): —

Haec non sunt scripta propter Isaac, sed propter nos. Das sihet niemandts auß dehn, dy dy Bibel mit vornufft leßen, drumb lasßens vnßere prediger fahren vnd predigen Rosenkrentz darvor, blatten, kappen, vigilien ꝛc. wie wir mit dißem wergk vnd mit jhenem wergk sollen in hymmel kommen. Verum hoc exemplum fidei non vident.

Numquid pulchrum et jucundum hoc est, quod hic agitur cum Isaac, wehr das nit eine feine predig? Sihe an den glauben Isaac, nicht seine wergk. Iho seine wergk, aber welche? Wye sie hehrgehen im glauben, in Gottes wortt. Ehr zceuht in ein ander landt, bricht auff, wil darvon auß dem land, do widder esßen noch tringken ist ꝛc. Das gefelt alles Gotte woll, drumb ists gutt. Warumb gefellet es Gott? Den es gehet im glauben dohehr, hatt vor sich Gottes wortt, du mit deiner blatten vnd kappen hast kein wortt[2]).

---

[1]) l. c.: Darumb hat er immerdar also müssen denken: Hie ist Weib, Kind und Gesind, aber Nichts dazu, damit ich sie künnte ernähren. Wohlan, Gott hat gesagt, er wölle bei mir sein, und mich segenen; das weiß ich, daß es wird wahr sein. Hätte wohl mügen sagen: Wie lange will es währen? Wird doch nichts draus? Aber er hält am Wort und gläubt nicht allein der Zusagung von zeitlicher Nahrung in der theuren Zeit, sondern auch von dem Samen, dadurch alle Welt sollte selig werden. Darumb ist sein Herze fröhlich gewesen und gedacht: Ehe ich sollt Noth leiden, müßte ehe ein Engel vom Himmel kommen und mich speisen.

[2]) l. c.: Das ist nu der rechte Kern der Schrift, wilchs keine Vernunft siehet noch wahrnimpt, daß solche Gewalt in Gottes Wort verfasset ist, und solcher Glaube. Dieweil predigen sie ins Teufels Namen von Werken, damit



Von hier ab geben wir nur noch Roths Nachschrift ohne Variantennotierung.

Es ist ein haußwergk, quod sic peregrinatur cum uxore, liberis et familia etc. Alle Monch vnd Nonnen vff der gantzen welt wusten nicht, wu sie das wergk anheben solden. Dy boßwicht wurden vorzweiffeln, wen nichts do mehr, si in eam necessitatem detruderentur, sie wurden zcum teuffel lauffen, Monch vnd Nonnen. O herre Gott, wie haben wir die Bibel geleßen. Sic credendum et fidendum esset Deo. Hoc verbum postea praedicavit suis. Nobis haec scripta sunt etc.

Isaak wirt gezcappelt haben, deßgleichen Rebecca, sein kinder vnd sein gesind, sie seint fleisch vnd blutt geweßen wie wir, do hatt Ehr mußen predigen Isaak, Ich zweiffel nicht dran, das das weib vnd gesinde hat ihm offt furgeworffen, wo wol wir bleiben, sie werden ihm in oren sein gelegen, do haben ihm dy knecht wollen springen, sein hertz wirt geschuttertt haben. Aber ehr hatt ihn geprediget vnd villeuchtt gesagt, seit zcu fride, liben kinder, das hatt mir der her gesagt, der wirt nit liegen, ehr wil vns genungk geben, wil vns ernehren. Etzliche knecht, dy do from wahren, haben ihm geglaubt. Es ist auch muglich, das ethliche darvon gelauffen sein, wie den geschihet, wen man das Euangelium predigt, etzliche nehmens an, die lett es zcu, etzliche vorjagtt es rc.

Haec omnia nobis praescripta et promissa sunt, omnes qui baptizati sumus, habemus promissionem. Iha ßagen wir, wen mirs auch alßo vorheischen vnd zcugesagtt wehre, wie Isaac, ßo wolde ich wol glauben. Wehr weiß, wers ihm gesagtt hatt, irgent ein engel? rc. Villeicht hatts ihm kein engel gesagtt, sonder Sem adder ein ander irgent. Vnd wens ihm gleich ein engel gesagtt, adder Christus selbst, gib dich drein. Diße vorheischungh ist immer ßo gewiß, alß die do Isaac geschehen ist. Lingua quae

---

man soll gen Himmel kommen, sehen nicht, wie in dieser Histori durch und durch eitel treffliche Exempel des Glaubens sind, die man sollt predigen, und also sagen: Siehe an Isaacs Glauben, nicht die Werk. Es ist ein schlecht Werk, daß er aus einem Lande ins ander zeucht; aber er gehet dahin auf Gottes Wort, deß ist er gewiß; du aber gehest hin und thust so viel Werk, und hast kein Gottes Wort.



loquitur in baptismate, Dei est, quod loquitur sacerdos, Dei verbum est, quod dedit in os meum vel sacerdotis etc. sed ubi sunt qui credunt? Eß fehlet allein am glauben. Nos habemus promissionem, das wir werden genungk haben zceitlich vnd ewigklich, wenn wirs nauertt glaubten. Alßo hat Isaac ir vill gehabtt, die der vorheischungh gehorcht haben vnd geglaubtt, vil auch nicht.

Das ist dy Summe diß Capittels. Nu wollen wirs von wort zcu wort vberlauffen, daß wir sehen wie ein Schwetzer Moses ist ꝛc.

Es kquahm aber ein teuerungh ins land ꝛc.

Alhier muß ich ein frage thun: Warumb doch Gott diße plage der teuerung vnder allen andern plagen gemeinigklich kommen lest in ein land, wenn sein wort aufgehen soll vnd gepredigett werden.

Droben vnter Abraham was ein teuerungh, deinde zcu den zceitten Jacob was es auch teuer. Item vnter den kindern Israel zcur Zceit Helisaei, Heliae, Hieremiae vnd gemeinlich, wenn irgent ein großer Prophet aufferwegkt wurden. Item zcur Apostein zceit vnter dem keißer Claudio [1]) was große teuerungh, ut videatur Dei providentia factum etc. Alßo geschihets auch heut, wie ich höre ßagen, doch weiß ichs nitt vor wahr, ich rede es, wie ichs gehörtt habe, wie die clage sey. Das leber will vberall zcu kurtz werden, es fehlt an gelde vnd schir an allem, das wir durffen. Es gehet iczt zcu, wie zcur zceit Hieremiae, do kquamen sie alle zcußamme vnd schrieren: do wir die kunigyn des hymmels hatten, do was voll auff, do wir dy abgötter ehreten, hatten wir genungk ꝛc. Es ist wol glaublich, das solch geschrey noch heut auch ist. Was ist nu die vrsach? Ich hab auch in vergangnen tagen vrsach angeczeigtt vnd ich glaube, eß ist auch woll muglich, das der welt das leber zcu kurtz werden wirtt.

Die erste vrsach ist die. Wen das Euangelium angehet, ßo gehen auch die sunden an. Jam graviora et plura sunt peccata quam antea, ubi caeci ruebamus in vitia et selera quaecunque, persequitur jam et contemnitur Euangelium, charitas

1) Am Rande: Act. 11.

friget etc. Vorzceiten haben wir den Monchen ins Closter vnd zcum gebeude der kirchen hundert, zweihundert gulden geben. Jczt geben wir armen leutten nicht eynen. Ich halt, wehr die kirche nit gebauett, ßy wurde nymmer mehr iczt gebauett ꝛc. Drumb plagt Gott widderomb dye Welt, vnd wie sie sein Euangelium vordamptt vnd vorfolget, ßo strafft ehr dy welt widderomb vnd leßts geschehen, das ir das leder zcu kurtz wirtt ꝛc. Aber es wirt bey der plage nit bleiben, es wirt noch das blutt flißßen. Wen vns Gott raum genungk gelaßßen hat vnd zceit geben, das wir vns bekehren vnd thuens nit, den ßo strafft ehr. Gott wil sein ehr rechnen; ehr kan nit leiden, das sein ehr vndergedrugkt werde. Ehr lest im nicht in bart greiffen. Aber vnßere Jungkern wollen mit trotzen ir dingk bestetigen. Szo wird Gott sprechen, ßo wil ich meine ehr auch vortedigen vnd schutzen ꝛc. Es ist kein auffhoren do, graviora peccata habent quam antea etc.

Die andere vrsach geb ich dem teuffel, doch durch Gottes Willen. Den der Teuffel ist ein fürst vnd herr der werldt, wie ehr sich kegen Christo ruhmet, vnd spricht Lucae 4 [1]) Tibi dabo potestatem hanc universam etc.

Dweil nu der Teuffel ein herr der welt ist, gebuhrets ihm vnd zcihmet ihm, das er widderstehe dem Euangelio. Den das Euangelium ist nicht vor sein reich, stimpt nit zcußamme ꝛc. Das ehr mir ßovil solde geben alß vor, do ich ihm dienethe mit meß halden. Das wird ehr laßßen. Ehr nimptt mir das Brott vor dem Maul hinweg. Do ich ein Doctor was der heiligen geschrifftt, do gab er genungk, do wolde ich woll groß geldt vud soldt bekommen haben. Aber nu nicht, den ich diene ihm nymmer ꝛc.

Drumb ists nicht ein boß zceichen vnd ist recht, das, wie man vor hatt zweihundert monche ernehrett, nuh kaum ein prediger kan ernehren. Solde ehr seinen knechten nicht soldt geben? ehr hat ihn genungk geben, feiste kloster, fette prebenden, hurlein vnd bublein, hubsche heußer darzcu vnd summa summarum, ehr thut wie ein furst thuen sall ꝛc. Ich hab ein mahl ein Exempel gehortt, wens wahr wehr, aber der warheit ist es ehnlich vnd dem Euangelio

---

[1]) Luk. 4, 6.

fast gemeß. Eß ist ein mall ein haußvatter geweßen, der hatts in seinem hauß wust getriben, geschlemmt, geschworen, Gott gelesterrt vnd all vngfug getriben. Do ist das geldt zcun laden hynein kommen, sein alle keller vnd boden voll geweßen, beutel vnd kasten vol worden. Do das erfuhr ein frommer man, straffet ehr ihn darumb, das ehr nicht ßo solt schwehren vnd Gott lesteren. Der nahm die straff an, enthilt sich solchs lesterens vnd vnchristlichen lebens, vorbott auch sein gesinde, das sie nicht Gott lesterten, vnd wo man vor teuffel hatt genant, do nenneten sie nuh Jesus, Maria. Was geschahe? Es vorschwande alles mitteinander, do gabe der teuffel kein soldt mehr. Man lißett auch von Sankt Ambrosio, es laut dem Euangelio auch gleich, ich wils aber nicht vor ein warheit ßagen, wie ehr zcur zceit sey in eins reichen manß hauß kommen, do hab ehr den man gefragtt, aps ihm auch sein leben langk vbel gangen sey? Do hat er gssagt, das ihm alle dy zceit seins lebens nichts boß noch keine anfechtungh sey widderfahren. Do ist Ambrosius auffgestanden vnd gsagt: Do bleib ich nicht, hye ist nicht Gott, laßt vns wegk gehen. Alßbald, sagtt man, sey das hauß eingefallen. Ich weiß nicht, aps wahr ist adder nicht ꝛc.

Wo voll auff ist, vnd alle ding überflüsßig, do ists gewiß, das der teuffel do regyre. Ehr gibt dir nichts, wen du ihm nicht dienest, den ehr ist ein furst der werldt vnd wirt dir gewiß das futter nicht geben. Gott muß dich ernehren.

Wen ein teuerungh komptt, ßo werden dye Christen von Gott ernehrett werden, aber die andern werden nott leiden, werden vorterben, vnd werdens dem Euangelio schuldt geben. Do wirt sich den der zcangk heben. Ehe man das Euangelium predigte, do hatten wir genungk, nuh fehlet es an allen orten ꝛc. Dehn sal man alßo anttworten: fuhr hatt ihr dem Teuffel gedienet, der hatt euch soldt geben, nuh dienet ihr ihm nymmer, ßo gibt ehr euch auch kein soldt mehr.

Aber ihr solt do klugk sein, vnd halt fest, Got wirt dich ernehren mitten in der teuerungh, ap gleich alle dye hende zcu thuen wurden ꝛc. Drumb aber das das Euangelium komptt, ßo zceucht der teuffel dy handt zcu rugk, auß zculasßungh Gottes vnd wirt

alßo dy welt gestrafft. Aber vmb die Christen wirt es kein nott haben. Alßo stehet im 36. psalm [1]: Ich bin jungk geweßen, bin nu alt worden vnd hab noch nie den gerechten gesehen vorlasßen vnd seine kind nach brott gehen &c. Dye frommen musßen ernert werden. Ich halt, das der psalm do hin gehe, das allczeit, wen fromme leutt sein, jammer vnd nott vorhanden sey, vnd das geschihet darumb, lest dehrhalben teuerungh kommen, vff das Gott anzceige, wie rechtschaffen das wortt gehe vnd wir erkennen mugen seinen Gottlichen willen, wie ehr die seinen erhaltte vnd ernehre. Eben drumb höre ich das nicht vngerne, das teuerungh werden will, den das Euangelium ist do vnd brenget fruchte, wen das nit wehre, wurde ich selbst dran zweiffeln.

Vnd ap sich der teuffel nerrisch darzcu stellett, schmollett, sihet greulich, zceuhet dy handtt abe, laßt ihn schmollen, last ihn toll vnd vnsinnigk werden, wir werden ernehret werden wie Isaac, dem last vns folgen, wir haben gleich die zcußage wie Isaac, wehr do glaubt, wirt genungk haben, wirt nit sterben, wer do nit glaubt, der sterbe dohyn. Gott vorsucht dye seinen mit der teuerungh vnd strafft die vnglaubigen.

---

[1]) Ps. 37, 25.

3.

Versuch der Lösung eines chronologischen Rätsels bez. zweier Predigten Luthers.

Ein Beitrag für die neue Lutherausgabe.

Von

Lic. Dr. Buchwald in Zwickau.

Daß Luther am Sonntag Quasimodogeniti (27. April) 1522 in Borna gepredigt hat, steht wohl unwiderleglich fest (E. A. [2] 16, 320ff.). Wie ist aber damit in Einklang zu bringen, daß er an demselben Tage in Lichtenberg gepredigt haben soll (E. A. opp. var. arg. 6, 449ff.)?

Im Jahre 1522 erschien ein Sermo de sancto Anthonio Heremita Domini Doctoris Martini Lutheri in quo omnia sanctorum exempla que utiliora sunt facilime deprehendes (in demselben Jahre auch in deutscher Übersetzung). Dem Sermon geht eine kurze Vorrede voran, die kaum von Luther stammen kann. Auf dieselbe folgt die Überschrift: Dominica Qua simodo geniti cristianissimus doctor Martinus Lutherus Euangelice veritatis restaurator in favorem principis Friderici nec non domini doctoris Reysenbach [sic!] Preceptoris in Lichtenberg praedicavit hunc sermonem de sancto Anthonio, quia festum dedicationis illo die ibidem. Aus diesen Worten folgt mit Sicherheit, daß nicht Luther selbst den Sermon herausgegeben hat. Auch ist nicht gesagt, daß die Predigt 1522 gehalten, sondern nur in diesem Jahre ediert ist.

1522 kann sie auch nicht gehalten sein, da Luther Quasimodogeniti 1522 zweimal in Borna gepredigt hat. In welche Zeit gehört sie nun? Der Tenor der Predigt, die noch scholastische Steifheit aufweist, erinnert sofort an die „Sermone aus den Jahren 1514—1517“ (Weim. Ausg. I, 18 ff.; vgl. IV, 587 ff.). In diese Zeit weist uns auch die noch milde Polemik gegen die römische Kirche (die allerdings durch den Editor gemildert worden sein kann) und die Hervorhebung des Wortes als Gnadenmittels, während das Abendmahl unerwähnt bleibt. Unsere Predigt zeigt auch manche Ähnlichkeit mit dem Sermo de poenitentia vom Jahre 1518 (vgl. z. B. Weim. Ausg. I, 317, 13 ff. u. E. A. l. c. 6, 451 bz. Augustins) und dem Sermon von dem Sakrament der Buße aus demselben Jahre (vgl. z. B. E. A. [2] 16, 37. 39 u. l. c. 6, 455 bz. der Absolution „a quolibet in necessitatis articulo“).

Ein Exemplar des Sermo de sancto Anthonio besitzt auch die Zwickauer Ratsschulbibliothek. Dasselbe, tadellos erhalten, befindet sich in einem aus Druck- und Handschriften bestehenden Sammelband. Unmittelbar auf den Sermon folgt von Stephan Roth geschrieben: Sermo in dedicatione templi habitus per D. M. Dieser beginnt: Hoc euangelio iterum divinae bonitatis ingenium ceu speculo relucet, quod non possit non respicere et consolari afflictos spiritu et querentes eum. Damit bezieht sich Luther auf die Predigt de S. Antonio, in welcher hauptsächlich von der laetitia spiritualis die Rede war. Demnach sind beide Predigten kurz nacheinander gehalten worden.

Es fragt sich, ob wir die zweite zeitlich bestimmen können — und dies ist möglich. Unter den aus Stephan Roths Sermonensammlung Weim. Ausg. IV, 587—717 mitgeteilten Predigten befinden sich einige, welche Roth in umgearbeiteter Form in die Kirchenpostille aufnahm. Vgl. z. B. Weim. Ausg. IV, 625: Ac si diceret: Mulier, improba est laus tua, quoniam nondum sentis, quae Dei sunt, quaeris commodum et oblectamentum carnis, tibi blandiendo muliebri affectu noxio, qui salutem animae non assequitur: ideo averte cor tuum ab istis vani-

tatibus et disce eos esse perpetuo beatos, qui accurate verbum Dei audiunt, et id in penetralia cordis includunt, omnem fidem fidutiamque in id, quia fallere nescit, nulla tempestas praevalebit. Tu itaque crede in filium Dei et beata eris — und E. A. [2] 15, 48 f.: „Dein Lob ist unrecht, denn du verstehest noch nicht die Ding, die Gottes sind, du suchest Nutz und Lust des Fleisches, gefällest dir selbst wohl mit solchen weibischen, schädlichen Gedanken, damit erlangstu deiner Seelen Heil und Selickeit nicht. Drumb so wende dein Herz von solchen unnützen, vergeblichen, eiteln Gedanken, und lerne, daß die ewiglich selig sind, die da fleißig Gottes Wort hören, und schließens in ihr Herz, setzen all ihren Trost und Vertrauen drein; denn es kann nicht betrügen. Das sind die, die ihr Haus auf den Fels bauen, welches die Ungestümickeit des Wassers und Windes nicht können uberwältigen; drumb glaube du an den Sohn Gottes, so wirstu selig werden."

Unser Sermo in dedicatione templi findet sich nun aber wörtlich ins Deutsche übertragen in der Kirchenpostille (E. A. [2] 15, 548—562). Es liegt nahe, daß er gleich den andern im 4. Band der Weimarer Ausgabe veröffentlichten Sermonen in frühe Zeit, ca. 1517 anzusetzen ist. Dahin führen uns auch innere Gründe. Luthers Standpunkt ist noch der, wie in der Vorlesung über das Buch der Richter. Er polemisiert gegen die römische Kirche, noch ohne sich von derselben auszuschließen. Beachtenswert sind hier insbesondere die beiden Stellen: (l. c. S. 560) „Es wäre billig, daß wir weineten, daß wir in solchen Irrthumb gerathen sind, daß heutigs Tags niemand thar die Wahrheit sagen: wir furchten unser aller, alle heuchlen wir, daß wir nicht umb unser Pfründen und Lehen kommen, wenn wir dawider predigten, und wollen nicht vielmehr den furchten, der da spricht: Wer mein verleugnet für den Menschen, deß wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes. Kirchen und Tempel muß man haben, daß wir Gottes Wort drinne hören und die Sacrament handeln —" und (l. c. 561) „Wir, die wir todt sind, sorgen auch auf todt Ding, bescheiden unser Geld Steinen und Holz,

denn wir sind härter denn Steine. Es wäre Zeit, daß wir uns umbkehrten; hernach werden wir keine Zeit zu bußen haben."

Man vergleiche ferner die Worte (l. c. 561): „Zu dem Testament, das den todten Tempel angehet, vermahnet man alle Welt, daß sie deß nicht wollten vergessen, daß ja Stein und Holz seinen Schmuck behielten, und ja keine gemalte Bilde hätte; aber des lebendigen Tempel Gottes wird nicht mit einem Wort gedacht; da macht niemand den Armen ein Testament, die versäumen wir und lassen sie Noth leiden" und Richtervorlesung (Weim. 4, 571 f.): Utinam episcopi et canonici, presbiteri, etiam religiosi hec mente tractarent et corde magis [estivo] inclinarentur et prompti essent ad sustentandos pauperes et ad succurrendum necessitatibus proximorum quam ad superflus curiositates ecclesiarum. — — Ideo ob divitias una ecclesia ceteris nonnumquam prefertur, eriguntur sublimiora tecta, ornant sumptuosiores parietes, curiosiora alfaria, in quibus lucet vanitas carnalitasque in pictura seu imaginibus, instituunt, et nisi jam esset superfluitas pecuniarum, non illa et alia fundarentur in ecclesiis, cum tamen proh dolor! pauperibus, quibus ubique dandum est, nihil retribuitur. — Endlich vergleiche man E. A. [2] 15, 562: „Drumb ists kein Wunder, wenn gleich der Donner mehr in die Kirchen, denn in die Frauenhäuser schlägt: ja, selten höret man, daß der Donner in denselbigen Häusern Schaden thut" und Weim. 4, 672: Iccirco fit, ut plerumque Deorum templa fulminibus feriantur et crebrius quidem quam aedes prophanae.

Nach dem allen liegt es nahe, unsern Sermo in dedicatione templi in das Jahr 1516 oder 1517 anzusetzen und zwar auf denselben oder den folgenden Tag (vgl. das „abermal" am Anfang des zweiten), an dem der Sermo de S. Antonio gehalten ist. Denn daß sie innerlich verwandt sind, lehrt die Vergleichung ohne weiteres.

Es bleibt nur noch die Schwierigkeit zu lösen, daß beide Sermone am Kirchweihfest gehalten sein sollen. Wir müßten dann entweder den de Antonio auf den Vormittag, den zweiten auf den

Nachmittag oder den ersteren auf den Sonnabend vor Quasimodogeniti (29. März 1516 oder 18. April 1517), den zweiten auf Quasimodogeniti (30. März 1516 oder 19. April 1517) verlegen (vgl. Weim. I, 94 ff. u. IV, 670 ff)., wo sich ganz dieselbe chronologische Verwechselung findet.

Rezensionen.

1.

Paul Christ, Die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament. Ein Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums. Von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christl. Religion gekrönte Preisschrift. Leiden, E. J. Brill, 1886. S. 198.

Die vorgenannte Schrift darf auf weitere Beachtung Anspruch erheben. Als preisgekrönte Arbeit der Haager Gesellschaft ist sie bezüglich ihres wissenschaftlichen Charakters im voraus empfohlen; und indem sie auf Grund einer neutestamentlichen Gebetslehre in das Verständnis des ursprünglichen Christentums einführen will, hat sie ein allgemeines, praktisch-religiöses wie historisches Interesse. Unter „ursprünglichem Christentum" versteht der Verfasser den etwas mehr als hundertjährigen Zeitraum von ca. 30—150 p. Ch. n.; und unser Neues Testament ist ihm das geschichtlich-authentische — wiewohl nicht einzige — Zeugnis über das Geistes- und Glaubensleben dieser Hauptepoche des Christentums (S. 194). Seine Schriften aber sind ungleichwertig. Für die Lehre Jesu, diese geschichtliche Voraussetzung der eigentlichen neutestamentlichen Lehrtypen, kommen z. B. nur die Synoptiker in Frage; das sogenannte Evangelium Johannis steht der „ursprünglichen Lehre des Herrn in verschiedenen Stücken am fernsten, wiewohl es anderseits doch das Wesen des Christentums am tiefsten erfaßt und, was Jesus mit seinem Werke wollte und sollte, auf den treffendsten und erhabensten

Ausdruck gebracht hat; es bezeichnet nicht bloß den Abschluß, sondern in gewissem Sinne auch den Höhepunkt der ganzen neutestamentlichen Lehrentwickelung" (S. 11). Aber auch den Synoptikern eignet nur eine sehr relative d. h. imgrunde gar keine apostolische Authentie (S. 7). Sie sind Lehrschriften, die von dem jeweiligen (judenchristlichen oder paulinischen) Standpunkt ihrer Verfasser darstellen, was wahres Christentum sei und im Lichte dieser Auffassung Wort uud Werk des Herrn wiedergeben und deuten. Es ist deshalb bei Ermittelung des Jesu selbst Zugehörenden mit großer Vorsicht zu verfahren. Der Verfasser stellt dafür den Grundsatz auf: „Als echtes Jesuwort, wenigstens dem Sinne nach, ist anzusehen, was entweder durch die frühesten neutestamentlichen Schriften — die echten Briefe des Paulus — als solches oder doch als älteste, notwendig auf den Religionsstifter selbst zurückweisende Christenlehre bezeugt ist; oder was, auch ohne diese Bezeugung, die nicht eben weit reicht, das Gepräge der religiösen Genialität, frei von judenchristlichen oder spezifisch paulinischen Zügen, so unverkennbar an der Stirn trägt, daß man garnicht begreifen könnte, woher anders als aus dem historischen Urquell des Christentums solch ein Wort stammen sollte" (S. 9). Nach diesem Prinzip werden dann z. B. Stellen wie Luk. 17, 20. 21 „um des darin enthaltenen großen Gedankens" (S. 58), oder das „Vaterunser", weil alles in demselben auf den „schöpferischen Genius" des Stifters unserer Religion zurückweist (S. 52), dem Herrn zugeschrieben. Dagegen trägt beispielsweise Matth. 26, 53 judenchristliche Färbung und ist darum unecht. Luk. 11, 5 ff. 18, 1 ff. werden gestrichen, weil sie den übrigen herrlichen Gleichnissen des Evangelisten unähnlich sind, und weil das „unverschämte Betteln und Müden" im Gebet weder Gottes noch des Menschen würdig ist und heute wohl gerade den ernstesten, gründlichsten Christen am wenigsten zusagen möchte. (Und das paulinische *συναγωνίζεσθαι ἐν προσευχαῖς*, des *προσκαρτερεῖν* und *συνυπουργεῖν* der Bitte?) Nach dem Vorbemerkten kann über den theologischen Standpunkt unseres Verfassers kein Zweifel bestehen. Der Tübinger Schule zugehörig geht er namentlich auf den Wegen Volkmars. Aber freilich, obwohl Unbefangenheit und Ge-

wissenhaftigkeit der Forschung in Aussicht gestellt wird (S. 4), mit einer kritischen Willkür, die überraschen muß. Hierbei soll dem, was über das Johannisevangelium gesagt ist, nur geringe Bedeutung beigelegt werden, wenn schon es mir zum mindesten als eine historische und psychologische Abnormität erscheinen will, daß jemand gleich dem Autor des 4. Evangeliums der Person Jesu und seinem Wirken in manchen Stücken (?) am fernsten stehend gerade sie beide am tiefsten erfassen und für ihren Gehalt den zutreffendsten Ausdruck erbringen konnte. Aber hofft der Verfasser wirklich mit dem Verfahren, das ihm für die echte Lehre Jesu bei den Synoptikern beliebt, die Erwartung geschichtlicher Treue und objektiver Wahrheit zu erfüllen? Ihm gilt, da ein Rekurs zu Paulus eingestandenermaßen nur in wenigen Fällen erfolgreich ist, als einzige und höchste Instanz der Entscheidung die „religiöse Genialität". Wer aber will diesen Begriff widerspruchslos in seine Einzelmomente zerlegen? Und was heißt Jesu „Genialität?" Wird sie sich nicht immer erst an der Hand historischer Thatsachen, also auf Grund des synoptischen Materials bestimmen lassen? Und kann unter dieser Zensur nicht jedes Schriftwort der drei ersten Evangelien — je nach dem subjektiven Meinen und Fühlen — als vom Herrn herrührend ebenso wohl gehalten, wie verworfen werden? Zu welchen Gewaltthätigkeiten der Schrift gegenüber der Verfasser bei dieser Methode sich selbst verleiten läßt, darüber nur ein Beispiel. Es handelt sich um die zweite Vaterunser-Bitte: Dein Reich komme! (S. 56). Hat Jesus dabei an ein äußeres oder innerliches Reich gedacht? Hat die Bitte eine endgeschichtliche Beziehung, oder geht sie nur auf das fortschreitende Wirken des Geistes Christi in den Menschenherzen mitten in dem natürlichen Laufe des Lebens? Nach einigen uns als Worte Jesu überlieferten Stellen sieht es so aus, meint unser Verfasser, als ob beide Anschauungsweisen in Christo vertreten gewesen seien. Ein Schriftsteller wie Meyer hat sogar behauptet, daß unter dem Reiche Gottes überall an das Messiasreich zu denken sei, welches mit der Wiederkunft Jesu eintrete, und daß alle Stellen, wo von ihm als einem gegenwärtigen Besitze der Gläubigen die Rede zu sein scheine, lediglich in proleptischem Sinne verstanden werden müßten. Dann würde aber ein

wesentlicher Zwiespalt zwischen Christi Denken und der vorherrschend christlichen Lebensansicht unserer Zeit sich ergeben. Nun aber sind diese Betrachtungsweisen irrig. Jesu wahre Ansicht giebt vielmehr Luk. 17, 20. 21: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν; eine Ansicht, welche durch den ältesten Evangelisten Markus mit seinen Gleichnissen 4, 1—34 (vom allmählich wachsenden Samen, vom Senfkorn u. s. w.) bestätigt wird, wobei freilich in V. 29 „τὸ δρέπανον“ als ein „Bild des für die ganze Aussaat erreichten Zieles“ interpretiert werden muß und interpretiert wird. Hiernach wäre also ausgemacht (sic!), daß „Jesus selbst keine Vollendung des Gottesreiches durch seine leibliche Wiederkunft gelehrt, sondern sich mit einer rein und ausschließlich geistigen Auffassung begnügt hat.“ Und wir haben das Recht, uns an diese Auffassung als den bleibenden Kern der ursprünglichen christlichen Lehre vom Gottesreich zu halten (S. 59); ein Resultat, das Paul Christ also auf Grund zweier Schriftstellen — und zwar nicht ohne forcierte Exegese in der einen — gewinnt, und dem gegenüber der erdrückenden Masse der gegen diese einseitig-geistige Auffassung des Himmelreichs bei Christo streitenden Zeugnisse, namentlich der großen eschatologischen Reden (Matth. 24; Mark. 13; Luk. 12, 35 ff.) jedenfalls als spätern Umdeutungen keine Beachtung zuteil wird. So wird man allerdings mit diesem schwersten Problem der Lehre Jesu leicht fertig. Aber ich gewinne auch darüber den Eindruck, daß hier vom Standpunkt einer modernen Lebens- und Weltanschauung ein Zusammenhang mit dem Urchristlichen (besonders der Lehre Jesu) auf Kosten der historischen Wahrheit gesucht wird. Dies aber ist keine kritische Methode, die zu gesicherten Ergebnissen führen kann. —

Gehen wir zu diesen Ergebnissen selbst über, so ist vor allen Dingen die klare, übersichtliche Stoffteilung des Verfassers zu rühmen. Nach den im Gegenstande gebotenen Momenten behandelt er nacheinander das Objekt der Anbetung, den Inhalt, Kraft und Wirkung, Wesen und Geist sowie die wichtigen Formfragen des Gebets, um dann in einem kurzen Schlußkapitel seine Resultate zur Charakterisierung des ursprünglichen Christentums zu verwerten. Im allgemeinen tritt auch hier das Bestreben hervor, die Dinge

im Lichte des „tieferen, freieren Christentums“ des 19. saec. und vom Standpunkt des „modernen Christen“ anzuschaun (S. 72. 93. 152. 181 u. s. w.). Objekt der neutestamentlichen Anbetung ist Gott. Zu ihm als Vater hat Christus gebetet und beten gelehrt. Der älteste Zeuge hierfür ist Paulus: Gal. 4, 6. Röm. 8, 15. (Nicht vielmehr das Vaterunser, welches doch noch S. 50 als von Jesus selbst stammend anerkannt wird?) Nun aber drängt die ganze neutestamentliche Lehrentwickelung auf eine zunehmende Vergöttlichung der Person Christi in der Weise hin, daß an die Stelle des „anfänglich gottgeeinten Menschen der menschgewordene Gott„ tritt (S. 22); und so finden sich in der That Spuren einer Anbetung Christi in den Schriften Neuen Testaments, ohne daß sie aber irgendwo empfohlen würde (S. 40). Wir begegnen ihr allerdings nirgends in den 4 auf Paulus selbst mit Sicherheit zurückzuführenden Schriften; auch — von einer poetisch-bildlichen Stelle der Offenbarung: 5, 6 ff. abgesehen — in den Büchern judenchristlichen Ursprungs nicht. Erst im jüngern Paulinismus des 2. Jahrhunderts stößt man auf sie (vgl. Apg. 7, 58. 59; Phil. 2, 9 ff., wo Christus der Gegenstand der betreffenden Huldigung sowohl des Knieebeugens, als auch des Herrbekennens ist). In den johanneischen Schriften mit ihrer in der völligen Gottheit des Logos gipfelnden Christologie und in den christologisch jenen nahe stehenden, nicht apostolischen Briefen (Eph., Kol., Hebr., 1 Petr.) würden Beispiele von Anbetung Christi oder Aufforderung zu ihr den Verfasser nicht überraschen (S. 34), allein er hat „merkwürdigerweise“ keins gefunden, da Joh. 20, 28 im Sinne einer förmlichen Anbetung sich nicht verstehen läßt. In der Begründung dieser seiner These von einer im Neuen Testament fehlenden Adoratio Christi wird von dem Verfasser mit vollem Recht das dem Herrn nach der Synopse erwiesene *προςκυνεῖν* im Sinne orientalischer Huldigungsweise gefaßt, die Gebetspraxis Jesu selbst beleuchtet und dgl. In ein gewisses Gedränge scheint uns Christ in dieser Frage nur dort zu geraten, wo seine Theorie es am wenigsten erlaubt: beim echten Paulus. „Richtig gefaßt“ geben Röm. 9, 5; 1 Kor. 8, 6 keinen Grund zu einer Anbetung Christi; leider erfahren wir das „Wie“ dieser Auslegung nicht (S. 28). In Röm. 8, 34

wird das *ἐντυγχάνειν* Christi, sein Eintreten, Sich-verwenden, Fürbitten für die Gläubigen — daß wenn auch keine Anbetung im eigentlichen Sinne, doch eine Anrufung seiner zulassen könnte — als „der vorstellungsmäßige Ausdruck für die beständig wirkende Energie des Erlösungsprinzips“ gedolmetscht, wodurch nicht eine zum Opfertod Jesu noch hinzukommende anderweitige Mittler-thätigkeit Christi, sondern einfach seine stellvertretende Genugthuung selbst, aber nicht als einmalige auf Erden und unter den Menschen geschehene Thatsache, sondern in ihrer fortwährenden versöhnenden Wirkung auf Gott mit Bezug auf jeden einzelnen Fall plastisch dargestellt wird (S. 29). Daher knüpft sich auch an sie keine praktische Folge hinsichtlich des Gebets. Wie der Verfasser diese Exegese verantworten will, ist uns unerfindlich. Bei dem Apostel treten doch die Begriffe des *ἐντυγχάνειν* und des *εὐχαριστεῖν* und *αἰτεῖν διὰ Ἰ. Χριστοῦ* (z. B. Röm. 1, 8. 15, 6) scharf und bestimmt auseinander. In Christo hat nach ihm der Gläubige vor Gott die Verbürgung seines Kindesstandes; und im Bewußtsein dieses Besitzes, auf Grund „der beständig wirkenden Energie des Erlösungprinzips“ (d. h. *διὰ Ι. Χριςτοῦ*) kann er kommen und freudig beten. Röm. 8, 34 ist aber doch offenbar von einer nach Tod und Auferstehung geübten, besonderen, selbständigen, in jeder *θλῖψις* übermächtig sich erweisenden Thätigkeit des Erhöhten die Rede, die neben der Thätigkeit Gottes hergeht, und deren sich der Apostel neben der Gewißheit einer Gottesrechtfertigung getröstet. (*θεὸς ὁ δικαιῶν*! und dazu: *χριστὸς — ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*!) Wie matt und der lebendigen Anschauung des Apostels zuwider, hier dem „*θεὸς ὁ δικαιῶν*“ ein beständig und energisch wirkendes „Erlösungs-prinzip“ gegenübertreten zu lassen! Auch 2 Kor. 12, 8f. mit seinem „*τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα*“ wird dem Verfasser, der eine Anrufung des verklärten Herrn nicht zugeben will, gefährlich; er kann sich aus seiner Bedrängnis nur durch die recht unglaub-würdige (vgl. Meyer, Rom. 340). Annahme retten, daß unter dem „*κύριος*“ dieser Stelle „Gott“ zu denken sei. Und wenn er endlich das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.* (vgl. Röm. 10, 12. 13; 1 Kor. 1, 2) einfach im Sinne von

„als Herrn bekennen“ interpretiert, so muß doch gesagt werden, daß Paulus dafür das ὁμολογεῖν Ἰ. κύριον hat. Voll überzeugt stimmen wir allem bei, was P. Christ zur Widerlegung der Annahme einer Anbetung Jesu im eigentlichsten Sinne geschrieben hat; aber ebenso gewiß ist es, daß die Schrift — und namentlich auch Paulus — eine Anrufung Jesu zum Zwecke seines fürbittlichen Eintretens beim Vater gutheißt. Ob und wie dieser Gedanke in ein modernes Glaubenssystem paßt, kommt hier gar nicht in Frage. Besorgt der Verfasser indessen, daß bei unserm Zugeständnis einer katholischen Heiligenverehrung Thür und Thor geöffnet wird (S. 29), so darf doch nicht vergessen werden, daß das Neue Testament nur einen Mittler zwischen Gott und Mensch kennt.

Um was aber muß und kann nun nach neutestamentlicher Lehre gebetet werden? (S. 42—78.) Darüber wird uns auf Grund namentlich des Vaterunsers, dieses Mustergebets, welches dem Jünger und Bekenner Jesu den rechten Gebetsgeist und Gebetsinhalt erschließt, dieser Aufschluß: In erste Linie tritt die Sache Gottes und das Seelenheil der Menschen, — und zwar bei dem letzteren voran das der Mitmenschen, neben welchem das eigene, persönliche in den Hintergrund rückt; zum deutlichen Beweis, daß das Seligkeitsinteresse der ältesten Christen keineswegs das egoistisch kleinliche, das engherzig transcendente eudämonistische gewesen ist; in die letzte Linie stellt man die leiblichen Anliegen. Der Kern aller dieser Behauptungen, die Betonung der Dinge des Reiches Gottes und des Seelenheiles in den Gebeten des Urchristentums, ist unbestreitbar richtig und vom Verfasser mit reichen Schriftstellen erwiesen. Aber mißverständlich zum wenigsten ist jener Hinweis auf ein allem kleinlichen, engherzigen Egoismus fremdes Seligkeitsinteresse, bei welchem alles „Eigene und Persönliche“ in den Hintergrund trete (S. 67). Schriftbelege hat der Verfasser für solche Behauptung nicht. Oder will er sich etwa auf das „ἡμῖν“ des Vaterunsers berufen? Dasselbe — wie auch namentlich die reiche Übung und Empfehlung der Fürbitte im Neuen Testament — beweist doch nur, daß die christliche Liebe den Nächsten in ihr Gebet mit einbegreift, keineswegs aber, daß sie darum sich und ihre An-

liegen zurückstelle. Der vom Verfasser angeführte Zöllner im Tempel betet mit sehr großem Rechte: ἱλάσθητί μοι. Und wenn der Meister erwähnt: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται u. s. w., so ist gewiß nicht dies die Meinung: zuerst für andere, und dann für euch selbst. Wie es einen Betrug giebt, der den Betrogenen ehrt, so auch ein Denken an sich selbst, welches durchaus sittlich berechtigt ist. Man treibe doch in dem Drang einer Vergeistigung des Urchristentums die Dinge nicht ins unmögliche. Auch das „Leibliche" nimmt doch einen breiteren Raum im Neuen Testament ein, wie es nach unserem Buche aussieht. Einmal ließen sich die von unserm Verfasser notierten Stellen noch vermehren (vgl. z. B. Mark. 13, 8; Jak. 5, 17. 18; 5, 13; Hebr. 5, 7; 1 Tim. 4, 5; 1 Tim. 2, 1 u. s. w.); dann aber ist doch die Anordnung im Vaterunser, die Stellung der Bitte ums Irdische vor denen um die inneren Heilsgüter bedeutungsvoll; dieselbe hätte nicht sollen übersehen werden. Überhaupt kann ja die Bitte um Zeitliches etwas eminent Sittliches sein. —

Am weitesten divergieren die Gedanken unseres Verfassers mit denen des Neuen Testaments im Punkte der „Kraft und Wirksamkeit" des Gebets (S. 79 ff.). Anerkannt wird eine volle, freudige Gewißheit „der Erhörung des Gebets im Neuen Testamrnt." Allein, so imponierend diese Überzeugung nun auch im einzelnen hervortreten mag, so seltsam kommen uns zum großen Teil die Beispiele der Gebetserhörung vor, und so fremdartig sind uns die Vorstellungen von ihrem Zustandekommen und Eintreffen (S. 81). Es sind die Anschauungen des wundergläubigen Supranaturalismus. Ihnen gegenüber muß der Verfasser vom Standpunkt des 19. Jahrhunderts gestehen, daß hier eine unvertuschbare und unüberbrückbare Kluft befestigt ist. Unsere Zeit empfiehlt auch Fürbitte und Bitte, aber um des Betenden selbst willen, zur Bethätigung und Anregung der Bruderliebe, zur Erhebung, Erleichterung, Beruhigung der Herzen u. s. f.; aber eine förmliche, direkt schicksalslenkende und -wendende Kraft kann sie ihnen nicht zuschreiben; das verbietet ihr sowohl ihre Weltkenntnis, d. h. vor allem ihre Einsicht in den geordneten, unzerreißbaren Zusammenhang alles Geschehens, als auch ihre Gotteserkenntnis, die das allzu Menschenähnliche als

etwas Endliches und Unangemessenes von Gott abstreift; sie kennt keinen Gott, der sich durch stürmische Massenpetitionen Konzessionen abringen ließe, und wenn die ganze Menschheit sich in einem amerikanischen Campmeeting oder in einer gemeinsamen Neujahrswoche zu einem titanischen Gebetssturm auf den Himmel verbinden wollte. Wir begegnen also hier einem Mangel in der neutestamentlichen Gottes- und Weltanschauung. Derselbe wird vom Verfasser begreiflich zu machen gesucht durch einen Hinweis auf das Alte Testament als geschichtlicher Voraussetzung und Grundlage des Christentums, von dem es seine Natur- und Weltbetrachtung zu Erbe trägt, und durch seine eigene, strenger philosophischer Schulung entbehrende, nicht auf dem Boden rein begrifflichen Denkens gewonnene religiöse Vorstellungsweise. Und doch will der Verfasser trotz solcher Differenz der Anschauungen keine fundamentale Verschiedenheit hier finden; vielmehr sind wir mit dem Neuen Testament in dem einig, was es selbst als den wesentlichen, immer sichern Gewinn des Gebets hinstellt, d. h. in seinem moralischen Erfolg. Den Beweis soll das Gethsemanegebet des Herrn und die Bitte Pauli: 2 Kor. 12, 1—10 liefern. — Nun ist ja unbestritten, daß der Supranaturalismus des Neuen Testastaments auch die in der Förderung des inneren Menschen sich kundgebende Gebetswirkung kennt; aber daß ihm aller Nachdruck auf einer auf Gott thatsächlich, wenn auch nicht unfehlbar (vgl. *εἰ δυνατόν ἐστιν* Mark. 14, 35) einwirkenden Kraft des Gebetes liegt, sollte gegenüber der großen, vom Verfasser selbst gereihten Zahl von Beispielen (S. 81 ff.) nicht bezweifelt worden sein. Auch erbringen die beiden oben citierten Stellen, welche Christ für seine Ansicht ins Feld führt, nicht einmal, was sie sollen. Sie beweisen doch nur, daß in diesen Fällen der beabsichtigte äußere Erfolg des Gebetes ausblieb, sein Segen vielmehr in einer inneren, sittlich-religiösen Rückwirkung auf die Bittenden bestand, in einer inneren Stärkung, Befestigung, Tröstung. Aber wo ist auch nur eine leiseste Andeutung, daß die Beter selber gegenüber solcher Nichtgewährung des Erbetenen im einzelnen ihre sonst vertretene Überzeugung von der Kraft und Wirkung des Gebets aufgegeben hätten? Oder wann hätte der neutestamentliche Su-

pranaturalismus behauptet, daß jede Bitte im Sinne des Beters erfüllt werden müsse? Er unterscheidet nach unserer Ansicht sehr bestimmt zwischen Erhörung und Erfüllung des Gebets. Es muß in dieser Frage also wohl bei einer fundamental-prinzipiellen Verschiedenheit zwischen der modernen, von unserm Autor vertretenen Lebensansicht und der des Urchristentums bleiben, wie sie nicht größer zu denken ist. Was aber den Gegenstand selbst angeht, die Frage nämlich nach einer Einwirkung des Menschengebets auf Gott, so gestehen wir offen, daß von der Voraussetzung eines lebendigen Gottes und frei sich bestimmender Persönlichkeiten aus ein Afficiertwerden Gottes von der Welt, ein Sich-bestimmen-lassen durch sie oder besser ein Sich-selbst-bestimmen nach dem Maße des Sichbestimmens der persönlichen Geschöpfe uns nicht nur denkbar ist, sondern als ein notwendiges Postulat des Glaubens erscheint (vgl. Rothe, Zur Dogmatik, S. 102 ff. und Dogmatik I, S. 183 ff., über „Wunder" und „Gebet").

Zur Natur- und Gesetzesreligion, für welche Geist- und Gemütlosigkeit (?) charakteristisch sind, bildet das ursprüngliche christliche Gebet, d. h. das Gebet Jesu nach seinem „Geist und Wesen" (S. 115 ff. 171 ff.) den diametralen Gegensatz. Es ist ein Gebet voll Herz und Geist. Der Verfasser hat das sehr schön und eingehend erörtert. Für dieses Ergebnis wird allerdings eins gefährlich: der dem Herrn bei Matthäus in den Mund gelegte Hinweis auf eine (öffentliche) Vergeltung, eine eigentliche Belohnung des Gebets durch den Vater im Himmel (*καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι*). Damit wird dasselbe als ein gutes, verdienstliches Werk hingestellt. Dergleichen gilt auf sittlichem Gebiet als unevangelisch; wie viel mehr erst auf religiösem? Es ist unmöglich, daß aus dem Munde des vollendetsten Beters eine an solchen Krücken gehende Mahnung gekommen sei. Der Verfasser sieht sich deshalb gedrängt, die Fassung dieser Worte Jesu dem Evangelisten oder der christlichen Überlieferung zuzuschieben. Es ist ein Abfall von der wahren Lehre Jesu und ein Rückfall ins gesetzliche Judentum. „Denn daß trotz solcher nachgewiesenen judenchristlichen Färbung doch der Kern dieser Stellen über das Gebet echte und über das Judentum erhabene Lehre Jesu

ist. — lasse ich mir nicht nehmen" (S. 127). Mit dem Meister berührt sich hier Paulus (Röm. 8, 26. 27) und wieder einmal der unhistoristische johanneische Christus (4, 19 ff.). Im einzelnen sind Beharrlichkeit, Wärme und Inbrunst, Nüchternheit, Liebe, Demut, Ehrfurcht, Ergebung die Wesensbestandteile dieses Gebetes; es verlangt keinen bestimmten Ort; gestattet und billigt darum auch jeden, der's nicht von vornherein schädigt. Ebenso verhält's sich mit der Zeit zum Gebet. — Hierbei machen wir nur zu dem, was der Verfasser für Matth. 6, 5 über das „ἀποδώσει σοι ὁ πατήρ" anmerkt, einige bescheidene Fragezeichen. Exegetische Gründe, dem Herrn diesen Schlußsatz abzusprechen, liegen nicht vor. Der vollendetste Beter kann das nicht gesagt haben. Allein Herr Christ hat doch diesem vollendetsten Beter schon recht bedeutende Defecte bezüglich seiner supranaturalistischen, an das Judentum anknüpfenden Welt- und Gottesanschauung nachgewiesen. Was hindert, daß der Heiland auch in diesem Punkte „alttestamentlich" denkt? Uns will's freilich scheinen, als ob eine Betonung der Vergeltung auf Grund gethaner Leistung keineswegs dem Begriff der freien Gnade Gottes widerstreitet und an sich einen gesetzlichen, äußeren Standpunkt verrate, sofern man eben nur mit dem Neuen Testament festhält, daß das Beste im Gebet eben nur ein Werk des heiligen Geistes ist. Belassen wir die Frage auf religiösem Gebiet. Schon indem der Verfasser zugesteht, daß ein Gebet ohne Überzeugung von seiner Wirksamkeit (S. 80) etwas völlig Thörichtes sei, räumt er ein, daß eine Reaktion vonseiten Gottes das Natürliche und Notwendige ist, daß mithin ein „ἀποδιδόναι" durch den Vater stattfinden muß, ja daß ohne dies Bewußtsein niemand beten würde; es ist doch das göttliche Reichsgrundgesetz: *αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται.* Und eine Bekräftigung, eine Betonung, eine Hervorkehrung dieses thatsächlichen Verhältnisses sollte etwas Unsittliches sein? Und sollte nicht vielmehr dazu dienen, dem Beter Mut zu machen?

Aus all dem Vorhergehenden gewinnt unser Verfasser für die Würdigung des ursprünglichen Christentums ein doppeltes Resultat. Das ursprüngliche Christentum des Neuen Testaments enthält ein vergängliches, menschlich unvollkommenes Element, das lediglich der

Anschauungsweise jener Zeit und Gesellschaft, ihrem da und dort irrigen und eingeschränkten Denken und Empfinden angehört und für spätere Zeiten nicht maßgebend und mustergültig ist. Aber bei dieser negativen Erkenntnis von den Schwächen und Unvollkommenheiten des ursprünglichen Christentums kann's nicht bleiben; vielmehr muß sich notwendig die positive Erkenntnis seiner religiösen Tiefe und Reinheit, seiner sittlichen Hoheit und Schönheit gesellen; es wird dem Neuen Testament ein höherer Wert für die Menschheit zugeschrieben als jedem andern Buche; wir haben dort einen himmlischen Schatz in irdischen Gefäßen. —

Die Vorzüge des Buches leuchten ein; soweit auch Referent in sachlichen Einzelheiten und in der religiösen Grundanschauung von dem Herrn Verfasser entfernt ist, erkennt er dieselben bereitwillig an. Sie bestehen in der klaren Teilung und Behandlung des Gegenstandes und sachlich in eingehender Würdigung der ethischen Gedanken des ursprünglichen Christentums. Für das Religiöse in ihm hat der Verfasser hingegen nur geteiltes Interesse; soweit dasselbe nämlich mit dem religiösen Inhalt seines modernen Bewußtseins zusammentrifft. Anstatt aber zu den Füßen des religiösen Genius der Menschheit die Begriffe und Anschauungen von heute zu berichtigen und zu vertiefen, wird der Versuch gemacht, die urchristlichen Vorstellungen nach diesen zu korrigieren. Dabei sind exegetische Gewaltthätigkeiten unvermeidlich. Die kritische Methode des Herrn Verfassers aber ist unseres Erachtens eine durchaus willkürliche.

Jahncke.

2.

Zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Studien und Kritiken von Hermann Schultz. Gotha, F. A. Perthes, 1886. 144 S.

Kaum ein anderer Ausschnitt aus dem Ganzen der christlichen Glaubenslehre hat in der neueren Dogmengeschichte eine so reichliche Bearbeitung gefunden wie die Lehre vom heiligen Abendmahl. Der kirchliche Unterschied des lutherischen und reformierten Bekenntnisses erhielt sie im Vordergrund des dogmatischen Interesses und die Einführung der Union in weiten Gebieten des deutschen Protestantismus wurde nur ein Anlaß, theologisches Denken und religiöses Empfinden neu auf die konfessionellen Unterschiede hinzulenken. Indessen bestand die neuere dogmatische Arbeit an unserem Lehrstück keineswegs bloß in einer Weiterführung der Grundlinien, welche das Reformationsjahrhundert herausgearbeitet hatte. Jeder Versuch, die heute vertretenen Standpunkte auf die typischen Namen der zwinglischen, calvinischen und lutherischen Auffassung zurückzuführen, sieht sich vor Abwandlungen gestellt, die nicht mit der Autorität der genannten Theologen zu decken sind. Wir haben darum Grund genug, Studien zur Abendmahlslehre dankbar zu begrüßen, welche die ursprünglich vertretenen Standpunkte deutlich bezeichnen und die neu eingedrungenen Elemente auf ihren wahren Ursprung zurückführen. Diese Aufgabe steckt sich zunächst die erste Abhandlung, welche in der anzuzeigenden Schrift von H. Schultz enthalten ist, während die zweite die Bedeutung der Begriffe Leib und Blut Christi in den Einsetzungsworten zu bestimmen sucht.

Dem historischen Überblick schickt der Verfasser die Aufstellung des Maßstabs voraus, an welchem die geschichtlichen Erscheinungen gemessen und klassifiziert werden sollen, d. h. es werden die möglichen Richtungen der Abendmahlslehre, die rein geschichtliche, die mystische, die genuin-lutherische (als die Theorie des Gnaden-

wunders) und die katholisch-magische Auffassung kurz definiert und ihre charakteristischen Merkmale herausgehoben. Darauf folgt eine Skizze der geschichtlichen Entwickelung, welche in besonders dankenswerter Weise auch das in Zeitschriften zerstreute Material sammelt und beurteilt. Diese zeigt zunächst die in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts fast ausnahmslose Herrschaft der rein historischen Auffassung. Ihr geht mehr nur in vereinzelten Kreisen eine theosophisch-realistische Anschauung zur Seite, die an Ötinger und Franz von Baader sich anschließt, das Abendmahl als geist-leibliche Ernährung faßt und aus Joh. 6 ihre biblische Berechtigung herleiten will. Diese theosophischen Gedanken sind im Verlauf der neueren Entwickelung in weitem Umfang maßgebend geworden. Je weniger die altlutherische wie die altreformierte Christologie das theologische Denken befriedigte, desto mehr suchte man mit Hilfe theosophischer Spekulationen der neuen Lehrweise Tiefsinn und realistische Greifbarkeit zu geben. Schon die Anfänge der erneuerten lutherischen Polemik in Scheibel zeigen sich mit solch unklaren Zuthaten behaftet, die bei den Nachfolgern zum Teil in verstärktem Maße wiederkehren. Selbst für so eifrige Vorkämpfer der Tradition wie Rodatz erweist sich der Boden, auf den sie sich stellen, zu eng; jede selbständigere Bewegung bringt sie in Gefahr häretischer Abirrung von der verteidigten Linie. Je geistvoller der Mann, je eigenartiger und bedeutsamer die theologische Leistung, desto weniger pflegt sich ihr Ergebnis mit dem zu decken, was auf den Namen lutherisch-symbolischer Lehrweise historischen Anspruch hat. So zeigt die neulutherische Abendmahlslehre bis auf Kahnis, Thomasius, von Hofmann herab nur den stets wiederkehrenden Versuch, die alten Formeln auf neue Voraussetzungen zu bauen. Was die altlutherische Lehre vermöge der communicatio idiomatum vom geschichtlichen Christus aussagen und demgemäß schon der ersten Abendmahlsfeier zuschreiben konnte, das vermag die neulutherische Auffassung erst durch den Blick auf Jesu verklärte Leiblichkeit zu erreichen und im Grunde allein den Wiederholungen der Feier zu vindizieren. Und wie so die Identität des ersten Mahls mit seinen Wiederholungen verloren geht, so wird überhaupt die historische Situation der Einsetzung des Abendmahls aus dem Ge-

sichtskreis gerückt und seine Bedeutung statt in die Zuteilung der Früchte des Versöhnungstodes vielmehr in eine Erfüllung mit himmlischen Heiligungskräften gesetzt. Die Einsetzungsworte verlieren ihren maßgebenden Einfluß und dem Eindringen willkürlicher Spekulation ist Thür und Thor geöffnet.

Betreten wir das Gebiet der mystischen Auffassung, so führen hier gleiche Ursachen zu gleichen Wirkungen. Auch sie wird dem Wortlaut der Stiftung nicht gerecht. Daß Christus von seinem gebrochenen Leib und seinem vergossenen Blute redet, ja daß er überhaupt dem Leib in besonderer Handlung das Blut zur Seite stellt, bleibt unbeachtet, während Joh. 6 den Schlüssel des Verständnisses liefern soll. Da aber die letztere Stelle von einem geistigen Genießen redet, das nicht an die Stunde einer besonderen Feier gebunden ist, so geht die spezifische Wirkung des Abendmahls verloren und es erscheint willkürlich, wenn ihm die Verheißung der Vereinigung Christi mit uns in besonderer Weise zugeeignet wird.

So erscheint es als ein Verdienst der historischen Auffassung, manche Fehler der andern wieder gut gemacht zu haben. Vor allem hat Rückert von den Stoffen hinweg auf die Handlung als das eigentlich Bedeutsame gewiesen und die genaue Exegese der Einsetzungsworte wieder zu Ehren gebracht, und Keim in der Stiftung des Neuen Bundes die eigentliche Zweckbestimmung des heiligen Mahls erkannt. Anderseits zeigt Rothes Beispiel, wie die bei rein symbolischer Fassung der Einsetzungsworte zurückbleibende Leere in mystisch-theosophischen Zuthaten eine Ausfüllung verlangt und findet.

Hat der Verfasser im Beginn der ersten, historisch-kritischen Abhandlung ein wesentlich negatives Ergebnis verheißen und im Verlauf derselben namentlich die Abgründe aufgedeckt, an denen der Weg vorüberführt, so hat der Gang der Untersuchung doch auch schon einen positiven Ertrag geliefert. Die Zurückstellung der Einsetzungsworte hinter willkürlich aufgegriffenen anderweitigen Schriftstellen hat sich als gemeinsamer Fehler der meisten abgewiesenen Theorieen ergeben. Darum wird auch nur eine Verständigung über den Sinn der Einsetzungsworte und -Handlungen des Herrn

einer wirklich schriftgemäßen Vorstellung vom Abendmahl zur Grundlage dienen können. Und zwar wird hier wiederum das Entscheidende nur in dem Sinne liegen können, in welchem das Prädikat der Einsetzungsworte: „mein Leib, mein Blut" zu verstehen ist. So sind wir vor die Frage gestellt, welche die zweite Abhandlung zu beantworten unternimmt.

Versteht die mystische Anschauung unter Leib und Blut Christi die das Organ seiner verklärten Persönlichkeit bildende verklärte Natur, so hätte der Herr seinen Jüngern bei der Abendmahlseinsetzung etwas dargeboten, was es damals noch gar nicht gab und woran sie umso weniger denken konnten, als der Zusatz, daß dieses sein Blut wirksam werden solle zu ihrer Versöhnung, ihre Gedanken gerade bei dem irdischen Leibe festhalten mußte. Daß überdies die mystische Auffassung, wenn sie an eine Ernährung durch die verklärte Leiblichkeit des Herrn denkt, also an einen durch den Glauben bedingten Vorgang des inneren Lebens, der nach Joh. 6 zum ewigen Leben führt, den Genuß der Ungläubigen nicht mehr festhalten kann, ist neben dem exegetischen Haupteinwand von geringerem Belang.

Die lutherische Lehre in ihrer konsequenten Form versteht unter Jesu Leib und Blut die im irdischen und im verklärten Zustand identische Leiblichkeit des Herrn. Lassen wir auch die christologische Voraussetzung außer Betracht, auf welche diese Ansicht allein gegründet werden kann, so scheitert die letztere schon an einer exegetischen Schwierigkeit. Jesus redet ja nicht bloß von seinem Leib, auch nicht in einer einheitlichen symbolischen Handlung von seinem Leib und Blut zusammen, sondern er teilt beides in zwei besonderen Handlungen seinen Jüngern zu und zwar sein Blut ausdrücklich als das zur Vergießung bestimmte. Gerade das letztere gehört aber gewiß nur der irdischen, nicht der verklärten Leiblichkeit an. Es wird also schon von den Einsetzungsworten aus die in der altlutherischen Lehre vorausgesetzte Identität hinfällig.

Es bleibt demnach für das Verständnis der Ausdrücke Leib und Blut Christi im Abendmahl nur die Beziehung auf den irdisch-geschichtlichen Leib Jesu übrig. Fragen wir aber weiter nach dem Sinn, in welchem Christi irdischer Leib und irdisches Blut, die

doch der Vergangenheit angehören, heute noch mitgeteilt werden können, so lautet die Antwort: nicht als wunderbar erhaltene Reliquien, sondern als geistige, der Geschichte angehörige Realitäten. Als die ewig wirkenden Mittel unserer Versöhnung werden sie von dem verklärten Herrn Gott beständig dargebracht und der Gemeinde beständig dargereicht zur Nahrung, weil das eine Opfer immer neu angeeignet, immer wieder Quelle des Heils und Segens ist. Diese geistigen Realitäten des Leibs und Bluts Christi sind überall da und nur da gegenwärtig, wo sie nach Gottes und Jesu Willen für die Seinen wirksam gemacht werden — in Wort und Zeichen. Die Naturelemente werden nicht verwandelt, aber sie hören auf bloße Naturelemente zu sein; sie werden in Träger himmlischer Kräfte, in geistig wirkende Medien verwandelt. Sie bedeuten nicht bloß Leib und Blut Christi für den zu diesem Vergleich willigen Empfänger, sondern sie enthalten Leib und Blut Christi als den höheren durch Jesu Wort ihnen mitgeteilten Inhalt. Und sie sind überall da und nur da Träger ihres höheren Inhaltes, wo des Herrn Abendmahl gefeiert wird, d. h. wo man vom Tode des Herrn weiß, das heilige Mahl als Feier dieses Todes versteht und daran als an einer solchen Feier teilnimmt.

Haben wir in den angeführten Sätzen die prinzipielle Fassung vor uns, welche Schultz der Abendmahlslehre giebt, so folgt nun der Nachweis, daß gerade von dieser Fassung aus die entscheidenden Positionen der genuin lutherischen Lehre sich als klar gedacht und wohlberechtigt erweisen. Das heilige Abendmahl ist nicht bloß Symbol, dem subjektiv psychologische Vermittelung erst seine Bedeutung leihen müßte, sondern objektives Gnadenmittel. Nicht bloß im Sinne des Genießenden sondern im Sinne Christi und seiner Kirche ist mit den Elementen ein höherer Inhalt verknüpft. Es empfangen darum auch die Ungläubigen Leib und Blut Christi; sie freveln an einem Heiligtum, dessen Wert nicht von ihrer Vorstellung abhängig ist, sondern auf Christi Einsetzungswort objektiv ruht. Nicht der Glaube ist das Organ für den Empfang der Abendmahlsgaben, sondern Mund und Verständnis für den Sinn der Handlung. Wohl aber ist der Segen des Abendmahls an den Glauben gebunden, der im heiligen Mahle die versöhnenden und erlösenden Kräfte des Todes Christi

sich aneignet. Alle Theorieen, welche von geheimnisvollen Naturwirkungen des Abendmahls reden, die in erster Linie unserer Leiblichkeit zugute kommen sollen, haben die nüchterne Parallelisierung von Wort und Sakrament hinsichtlich ihrer Wirkung gegen sich, welche die lutherische Kirche in Wahrung ihres evangelischen Standpunkts mit Recht festgestellt hat. Indem der Verfasser endlich als das im Abendmahl handelnde Subjekt ursprünglich Christum, dann die Kirche Christi in Kraft seines Wortes bestimmt — und zwar die eine christliche Kirche, nicht die Partikularkirche — bahnt er sich den Weg zu dem echt ökumenischen Satz, daß der evangelische Christ darum bereit sein müsse, auch mit Reformierten und Katholiken das Abendmahl zu feiern, wofern sie ihn nicht durch Belastung seines Gewissens daran hindern und wofern die ursprüngliche Absicht Jesu nicht bis zur Unwirksamkeit verdunkelt sei.

Indem wir die gleichfalls beachtenswerten Untersuchungen über die paulinischen Stellen vom Abendmahl und über Joh. 6 beiseite lassen, wenden wir uns zu einer Beurteilung der vorliegenden Theorie. Das Verdienst der Schultzschen Aufsätze liegt vor allem in dem energischen Zurückgehen auf die Einsetzungsworte. In ihnen gilt es gewiß, die Bedingungen des Verständnisses aufzuzeigen und ein Fundament des Einverständnisses zu gewinnen, wenn die Arbeit an der Abendmahlslehre eine einheitliche sein und nicht mehr von ihr gelten soll: „ein jeglicher sahe auf seinen Weg“. Macht man mit dieser methodischen Forderung Ernst, so wird man den Ausgangspunkt für die Abendmahlslehre sofort nicht mehr in Jesu verklärter Leiblichkeit, sondern in seinem Opfertod suchen. Dahin weist der historische Rahmen der Handlung wie der in diesem Betracht völlig klare Wortlaut der Stiftung. Leib und Blut Christi sind nichts anderes als die Mittel seines Versöhnungstodes; nur als solche kommen sie im heiligen Abendmahl in Betracht.

So entschieden wir in diesem von Schultz gewiesenen Weg den methodisch richtigen erkennen, so scheint uns doch in seiner weiteren Verfolgung, wie sie hier vorliegt, ein Begriff zu sehr im Hintergrund bleiben, den die Einsetzungsworte bestimmt genug hervorheben. Sind Leib und Blut Christi die Mittel, an welchen Jesu Opfertod sich vollzieht, so fordert die Kategorie des Mittels

notwendig die Korrelate des Zwecks. Eine solche Zweckbestimmung bieten aber die evangelischen Berichte wie der paulinische übereinstimmend in dem Zusatz τῆς διαθήκης (Matthäus und Markus) bezw. ἡ καινὴ διαθήκη (Lukas und Paulus). In diesem Zweck faßt sich die Bedeutung des gebrochenen Leibs und vergossenen Bluts zusammen. Ohne diese Zweckbestimmung ist daher jede Definition des heiligen Abendmahls — schon exegetisch angesehen — unvollständig. Jede Abendmahlsfeier ist die Darbietung und Bekräftigung der auf Christi Opfertod ruhenden Bundesgemeinschaft mit Gott für die in Jesu Namen versammelte empirische Gemeinde.

Diese Zurückstellung des Bundesbegriffs scheint uns jedoch auch dogmatisch nicht unbedenklich. Der verhängnisvolle Irrweg der altkirchlichen speziell der katholischen Abendmahlslehre bestand darin, daß die Betrachtung bei den Elementen stehen blieb und in ihrem Hintergrund geheimnisvolle Substanzen suchte, statt von ihnen zu dem einheitlichen Begriff der Handlung weiterzugehen, von dem aus sich allein die Bedeutung der Elemente verstehen läßt. Rückerts gewichtige Stimme war es besonders, die energisch forderte, daß die Handlung als solche in den Mittelpunkt gestellt werde. Diese Forderung ist in Schultz' Darstellung keineswegs unwirksam geblieben, aber wir müssen doch urteilen, daß zu ihrer vollen Verwirklichung noch etliches fehlt. Nach Schultz sind Christi Leib und Blut nun geistige Realitäten; sie werden mit den Naturelementen als ihr höherer Inhalt dargeboten. Dabei wird zwischen Materiellem und Geistigem mit anerkennenswerter Klarheit unterschieden, so besonders, wenn von der Art des Genusses erklärt wird, daß er ore et mente geschehe. Aber das Wesen jener geistigen Realitäten bleibt doch in eine gewisse Unbestimmtheit gehüllt. Hält man sich an die Bestimmung, daß sie nun der Geschichte angehören, so können sie auch nur in der Weise fortexistieren, wie alle Geschichte existiert, nämlich ideal im Geiste derer, welche die Geschichte wissen, und real in ihren Folgen. Bleiben wir bei der ersten Annahme, so sind Leib und Blut Christi Ideeen, welche durch die äußeren Elemente für das Bewußtsein derer neu lebendig werden, welche die Heilsbedeutung des Todes Christi kennen, nämlich für Gott nnd die Gemeinde. Da es jedoch für Gott einer

solchen Neubelebung nicht bedarf, so kann hier der Nachdruck nur auf das Bewußtsein der Gemeinde fallen. Sofern nun die Vereinigung der Idee mit ihrer abbildlichen Darstellung auf Jesu Einsetzungswort ruht, ist das Abendmahl ein objektives Symbol, von seinem Stifter authentisch interpretiert und darum überall, wo es gefeiert wird, eben mit der Bedeutung bekleidet, welche Jesus ihm von Anfang an gegeben hat. Damit ist aber die Linie der Zwinglischen Fassung in keiner Weise überschritten, denn auch sie gründet die symbolische Bedeutsamkeit der Elemente nicht auf willkürliche Annahme der Feiernden sondern auf Christi Einsetzungswort.

Richtiger jedoch, im Sinne von Schultz, werden wir an ein reales Fortexistieren des Leibs und Bluts Christi, nämlich in ihrer Wirkung, denken. So erklärt er sie ausdrücklich für die „fortwirkenden Bedingungen unserer Versöhnung" (S. 106), für „ewig wirkende Realitäten" (S. 113). Allein dann ist nicht einzusehen, warum uns im heiligen Abendmahl die ewigen Bedingungen unserer Versöhnung und nicht die auf diesen Bedingungen ruhende Versöhnung selbst soll zugeeignet werden. Wenn Leib und Blut Christi nicht himmlische Stoffe sondern die geschichtlichen Mittel der Weltversöhnung sind, so ist auch ihre Realität nur in der Form des durch sie Bewirkten erhalten, d. h. in der Form des durch Christi Heilstod begründeten neuen Bundes Gottes mit der Gemeinde. Von einer ewigen Realität des Mittels zu reden, welche von der Realität des Bewirkten verschieden wäre, erscheint uns eine irreführende Ausdrucksweise, welche nur auf dem Boden platonischer Metaphysik einen Sinn haben könnte, die jeder irdischen Erscheinung ein ideales Korrelat zur Seite stellt. Indem jedoch bei Schultz wenigstens der Schein bestehen bleibt, als ob den irdischen Elementen beim Abendmahl außer der einen geistigen Realität des Bundes Gottes mit der versöhnten Gemeinde noch besondere geistige Realitäten des Leibs und Bluts Christi als eine materia coelestis entsprächen, scheint uns auch der alte Irrweg der Glorifizierung der Elemente auf Kosten der einheitlichen Handlung nicht wirksam genug beseitigt. Schultz nennt die Elemente — allerdings nur in ihrer Verbindung mit dem Worte der Ein-

setzung (S. 116 f.) — „Träger himmlischer Kräfte", „geistig wirkende Medien" (S. 114), während doch nur der Handlung als Ganzem, nicht aber den gebrauchten Stoffen eine Wirksamkeit für die Vermittelung göttlicher Gnadengaben zugeschrieben werden kann. Wird hingegen das Wesen der Handlung prinzipiell und einheitlich als die Darbietung des Neuen Bundes bestimmt, so versteht es sich von selbst, daß gegenüber dieser Zweckbestimmung die Elemente in die ihnen zukommende Stellung zurücktreten müssen, daß sie in der ganzen Handlung bloß psychologische Notwendigkeit haben, um der gläubigen Erinnerung Christi Heilstod zu vergegenwärtigen, mit einem Wort, daß ihnen repräsentierende nicht aber bewirkende Bedeutung zukommt.

Stellt sich der in vorstehenden Einwendungen geltend gemachte Gesichtspunkt zunächst als eine strenge Durchführung der rein geschichtlichen Betrachtungsweise dar, so dürfte in ihm doch zugleich der Ausgangspunkt für eine Neubegründung der mystischen Auffassung liegen, zu welcher sich Referent trotz der Schultzschen Einwendungen (die übrigens gegen eine andere Form derselben gerichtet sind) immer noch bekennt. Ist das heilige Abendmahl für alle Feiernden Darbietung der göttlichen Bundesgnade, für die Gläubigen speziell der auf gläubiger Erinnerung an Christi Heilstod ruhende Bundesvollzug, so läßt sich dem gegenüber nicht mehr aufrecht erhalten, daß Jesus seine Gegenwart als verklärter Herr inmitten der versammelten Gemeinde für diese Handlung nicht besonders betont habe (S. 112). Wie aller Vollzug des Bundesverhältnisses mit Gott für die Gemeinde an die Vermittelung durch Christi Person gebunden ist, so ist er es ganz besonders für die heilige Handlung des Abendmahls, deren maßgebendes Urbild uns ja schon den Herrn im Kreise der Jünger vergegenwärtigt. Das heil. Abendmahl ist das Bundesmahl, welches die Gemeinde mit ihrem verklärten und in seiner Verklärung durch seinen Geist wirksamen Haupte und eben damit auch mit dem Vater verbindet. Mystisch nennen wir diese Verbindung, um damit auszudrücken, daß sie nicht bloß intellektuell ist, sondern das ganze Gebiet des geistigen Lebens umfaßt, sowie daß sie nicht bloß in aktivem Sichversenken, sondern zugleich in einem Erfahren geistiger Einwirkung,

also in realem geistigem Verkehr besteht. Ohne diesen mystischen Hintergrund erscheint uns die heilige Feier ihres tiefsten Gehaltes entleert. Nicht bloß das Bedürfnis der feiernden Gemeinde, sondern gerade Wesen und Sinn der Handlung selbst nach den Worten ihrer Einsetzung fordern die Annahme einer solchen heilbringenden Gegenwart Christi. Und sofern diese Gegenwart vom Stifter selbst mit dieser Handlung in eine wesentliche Verbindung gesetzt ist, bleibt auch der Satz bestehen, daß der Unwürdige, der an ihr teilnimmt, es zu seinem Gerichte thut; er macht sich nicht nur eines Segens verlustig, sondern er vergreift sich an einer heiligen Handlung, sofern er dem Herrn der Gemeinde, da wo dieser verheißen hat, dem gläubigen Verlangen zu begegnen, ohne solche innere Bereitung des Herzens gegenübertritt. Wollte man ferner einwenden, daß auch bei diesem Verständnis des heiligen Abendmahls die spezifische Bedeutung desselben verloren gehe, so wäre zu erinnern, daß jene überhaupt nicht in einem dem heiligen Mahle ausschließlich vorbehaltenen Inhalt, sondern in der Art und Weise seiner Darbietung besteht, und daß es auch bei der Schultzschen Fassung nicht möglich ist, die Segenskraft des Leibs und Bluts Christi als der ewigen Bedingungen der Weltversöhnung mit einer bestimmten Feier ausschließend zu verknüpfen.

Achten wir zum Schlusse noch auf das Verhältnis der Schultzschen Darstellung zur genuin-lutherischen Abendmahlslehre, so scheint sie abgesehen von einigen Korrekturen nur eine neue Interpretation derselben zu sein. Über die Korrekturen ist kaum zu streiten. Versteht Schultz die Worte Leib und Blut Jesu ausschließlich von seiner irdisch-geschichtlichen Leiblichkeit, so hat er ohne Zweifel das exegetische Recht auf seiner Seite. Unterscheidet er bestimmter zwischen dem materiellen und dem geistigen Element im Abendmahlsgenuß, so geschieht dies im Interesse der Klarheit des dogmatischen Gedankens. Fraglicher ist jedoch, ob in der That bei der Schultzschen Fassung der Begriffe Leib und Blut Christi dasselbe religiöse Interesse befriedigt wird, dem das lutherische Verständnis der Worte entgegenkommen wollte. Das religiöse Interesse der lutherischen Lehrweise liegt doch wohl darin, den persönlichen Kontakt des Gläubigen mit seinem Erlöser im heiligen Abendmahl

sicherzustellen, ihn aus solcher, — wenn auch in unklarer oder irriger Weise beschriebenen — persönlichen Berührung die Freudigkeit des Erlösungsglaubens und die Kräftigung des neuen Lebens gewinnen zu lassen. Setzt man jedoch an die Stelle der gegenwärtigen Erlöserpersönlichkeit geistige Realitäten, ewige Bedingungen der Versöhnung, so bleibt eben jene Forderung unbefriedigt. Diese geistigen Realitäten sind im Grunde doch nichts anderes als Ideeen oder Glieder in der Kette der Voraussetzungen des christlichen Lebens und für die lebendig gegenwärtige Erlöserpersönlichkeit kein vollgültiger Ersatz. Dagegen ist sich Referent wohl bewußt, daß die von ihm angedeutete Auffassung sich von der altlutherischen Lehre dem Worte nach um einen beträchtlichen Schritt weiter entfernt. Wohl aber möchte er behaupten, daß sie durch die Hervorhebung des Bundesbegriffs und die in ihm eingeschlossene Betonung der persönlichen Nähe des Erlösers dem religiösen Interesse der lutherischen Lehrweise näher bleibt als die Schultzsche Interpretation.

Sieht sich Referent so veranlaßt, die von Schultz gezeigte Bahn in einzelnen nicht unwesentlichen Punkten zu verlassen, so darf er doch mit der Hoffnung schließen, es möchten nicht nur diese Zeilen ein Zeugnis dankbarer Beschäftigung mit der anregenden Monographie sein, sondern auch andere zu gleicher Beschäftigung mit derselben ermuntern. Ein Gewinn für eine biblisch begründete und dogmatisch klare Gestaltung der Lehre vom Abendmahl wird dann nicht ausbleiben.

Besigheim (Württemberg).

Lic. O. Kirn.

Inhalt des Jahrganges 1887.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

	ℳ	₰
Baur, Wilh., Die Gewißheit unseres Christenglaubens. Eine gemeinverständliche Verteidigung des Christentums	2	—
——— **Beicht- und Kommunionbuch.** 4. Aufl. .	1	80
——— Dasselbe gebunden	3	—
Becker, Leitfaden für den Religionsunterricht. 3. Aufl.	—	60
Bierling, E. R., Die konfessionelle Schule in Preußen und ihr Recht. Zwei Abhandlungen	4	—
Brieger, Th., Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation. 1. Band: Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag. 1. Abteilung	7	—
Buddensieg, Rud., Johann Wiclif und seine Zeit. Zum fünfhundertjährigen Wiclifjubiläum	3	—
v. Bunsen, Allgemeines evangel. Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. In völlig neuer Bearbeitung von Albert Fischer	6	—
——— Dasselbe gebunden	7	—
Cremer, Herm., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 4. Aufl.	16	80
——— Dasselbe gebunden	18	80
——— **Supplement** zur 3. Auflage, enth. die Veränderungen der 4. Aufl.	1	60
Dallwig, Fr., Der Kampf zwischen Glauben und Wissen. Ein Wort zum Frieden	—	80
Dieckhoff, A. W., Der Ablaßstreit. Dogmengeschichtlich dargestellt	6	—
Dorner, A., Kirche und Reich Gottes	7	—
Fischer, E., Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben	1	80
Fischer, A. F. W., Nachträge und Berichtigungen zum Kirchen-Lexikon, zunächst zu den Buchstaben A—J . .	3	—
Gloatz, P., Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Band. 1. u. 2. Abteilung .	24	—
Goltz, Frhr. v. d., J. A. Dorner und W. Herrmann. Eine Gedächtnisrede	—	40